



توما دو كونانك

الجهل الجديد ومشكلة الثقافة

ترجمة

منصور القاضي

الجهل الجديد
ومشكلة الثقافة

الطبعة الأولى

1424 هـ ـ 2004 م

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام ـ ص.ب. 113/6311

تلفون 791123 (01) ـ الفاكس [illegible] (01) بيروت ـ لبنان

بريد الكتروني [illegible]

ISBN [illegible]-427-62-3

توما دوكونانك

الجهل الجديد ومشكلة الثقافة

ترجمة
منصور القاضي

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة

Thomas De Koninck

La nouvelle ignorance et le problème de la culture

تمهيد

هناك في الحقيقة شكلان للجهل يمكن وصفهما «بالجديدين» وإنما هما متناقضان كلياً. الشكل الأول يفتح الطريق ويحررها، والثاني يسجن ويقتل. ويترجم الأول الذي يجب إشهاره باستفهامات جديدة تثيرها اكتشافات جديدة. إنه محرك مقدّمات المعرفة جميعاً[1]. ويحيي الثاني، على العكس، في الوهم اننا نفهم في حين أننا لا نفهم وينتمي إلى ما سماه أفلاطون «الجهل المزدوج». وقد عاد اليوم، وقد شهّر به سقراط في ذلك الوقت وحاربه في شكله الأوّلي، بقوة، على غرار هذه الأمراض القديمة المعدية التي توصلت الجراثيم إلى التكيف معها ومقاومة

(1) راجع معجم الجهل، بادارة Michel Cazenave، باريس، منشورات Albin Michel؛ 1998؛ ماذا لا نعرف؟ نصوص جمعها وقدمها Ayyam Sureau، باريس، منشورات Unesco/ Gallimard، 1995؛ Lewis Thomas, Late Night Thoughts on Listening to Mahler's Ninth Symphony، نيويورك، منشورات The Viking Press، 1983.

العلاجات الأقوى والتي نتحقق اليوم «من عودتها الكبرى». وهذا الشكل الأخير هو موضوعنا ونسميه، على سبيل الاختصار، الجهل الجديد. إلاّ أنّه، إذا كان له طابع الانبعاث، فماذا يمثل من جديد بحصر المعنى؟

وقد سبق أن تعرفنا في الجهل المزدوج الأخطر والأكثر استيطاناً من بين أنواع الجهل، والأكثر مقاوة بشراسة على «سبب كل ما يحدث من شر [...]. وكلما كانت المواضيع المعنية أكثر أهمية كلما كانت شريرة ومخجلة»، ذلك بأنك «لا تجهل الأشياء الأهم» وحسب، وإنما «أنت تظن أنك تعرفها أيضاً»، كما قال سقراط لألسيبياد. كما أنك «تتعايش، يا صديقي المسكين، مع أسوأ أنواع الجهل؛ فقولك بحد ذاته يتهمك أنت بالذات. وهكذا ترمي بنفسك في السياسة قبل أن تكون قد تثقفت» وذلك هو «سبب كل الأخطاء التي يتعرض لها فكرنا جميعاً» لأنه يحدد الحماقة (الـ amathia)، والجهل (الـ apaideusia)، لهؤلاء السجناء الذين، وهم سجناء منذ مدة طويلة في الحقيقة في مغارة، أصبحوا فيها خبراء في الظل، ومسرورين بذلك لأنهم لا يعرفون شيئاً آخر[1].

(1) أفلاطون، Alcibiade، 118 a-b؛ ترجمة Maurice Croiset، معاد النظر فيها من قبل Mairie-Laurence Desclos، باريس، منشورات Belles Lettres، 1996؛ Le Sophiste، c229، ترجمة A.Diès، باريس، منشورات Belles Lettres، 1925؛ أنظر الجمهورية، VII، a514 ـ a 517.

والجديد هو الأشكال المستحدثة الرهيبة للغاية التي يرتديها اليوم. الجديد هو ذهنية التجريد التي ضاعفت قوتنا التقنية نفوذها عشر مرات. الجديد هو التدمير الذاتي العالمي للثقافة ونتيجته الطبيعية هي العنف، ذلك بأن بديل العقل الأول (logos) / العنف محتم. وليست هناك طريقة إلاّ الثقافة أو العنف، وقد برهن الاغريق على ذلك، وعززته تجربة الألفي سنة. وعندما يغيب العقل الأول ينمو العنف. وللفراغ، والملل، واللاّمبالاة بالحياة، والتعصب الذي يؤدي إليه تدمير الثقافة نتائج لا تحصى. وقد أعطى المثال Auschwitz. وكوسوفو والمآسي الأخرى الأقل إعلاماً وإنما الفظيعة أيضاً لنهاية القرن العشرين ستتبعها أيضاً بالتأكيد كوارث إنسانية من النسق نفسه وكذلك كوارث إنسانية أخرى وتعذيب وإبادة جماعية في رواندا والبوسنة وقد تبعتها الإبادة الجماعية في كمبودجيا ومعسكرات الاعتقال السوفياتية والصينية، حتى ولو كانت الفكرويات (الايديولوجيات) القاتلة أو الذرائع التي تغطي الحقد يمكن أن تختلف أحياناً، من البداية حتى النهاية، في صياغتها. والسبب العميق لثقافة الموت التي نحن فيها هو جهل الانسان وكرامته. وما دمنا لا نعي ذلك بحيوية فإن الفظاعات والكوارث البشرية ستزداد. وما دام السبب مستمراً، والجهل الجديد تشتد خطورته إجمالاً، فإن مفاعيلهما ستحدث وتشتد.

«لم نظن أن ذلك ممكن». هذه هي البيّنة التي تكرر قولها وسائل الإعلام في صدد العنف الممارس على الشبان من شبان آخرين في المدارس. ولاشيء أقل دهشة من ذلك والحق يقال. ومجزرة Littleton في كولورادو الحديثة في آونة كتابة هذه الأسطر ستنسى سريعاً لتخلي المكان إلى مجازر أخرى في وسائل الاعلام، ثم مجازر أخرى في وقت قراءة هذه الأسطر. وليست هناك أي حاجة لنكون أنبياء لمعرفة ذلك. يكفي الرجوع إلى أسبابها المكتوبة بأحرف كثيفة تقع تحت نظرنا في ثقافتنا.

وكان تشارلز ديكنز قد كتب في عام 1848: «نسمع أحياناً الكلام عن دعوى التعويض عن الأضرار ضد الطبيب غير الكفء الذي شوّه أحد الأعضاء بدلاً من شفائه. ولكن ماذا يقال في مئات آلاف العقول التي شوهتها إلى الأبد الحماقات الحقيرة التي ادعت تكوينها!»[1]. والحقارة المجرمة تتعمم اليوم وتخترق كل مكان. والعقبة الرئيسية أمام «اصلاحات» الثقافة التي لم نتوقف عن إعلانها وتوليها بأبهة ونجاح في بلداننا الغربية هي هذا الجهل الجديد الذي يؤثر في ثقافة محيطنا. وتأتي المدرسة ومختلف مؤسسات التعليم أو المعرفة والحكومات متأخرة جداً في معظم

(1) Charles Dickens, Nocholas Nickleby, Preface to the First Cheap Edition، 1948، لندن، Penguin Classics، 1986، صفحة 48.

الأحيان أو تصاب بالشر ذاته، كما سبق أن كانت العائلات.

فهل ينبغي إتهام العلم كما يبدو أن مقاصد Husserl التالية قد قامت به؟ «إن هذا العلم، في ضيق عيشنا ـ هذا ما نسمعه في كل مكان ـ ليس لديه ما يقوله لنا، فالمسائل التي استبعدها مبدئياً هي بالضبط المسائل الشائكة جداً في عصرنا التعس في سبيل إنسانية مستسلمة لاضطرابات المصير: إنها المسائل التي تتناول معنى هذا الوجود البشري أو غياب هذا المعنى»[1].

فالعلم ليس مسؤولاً عن ذلك على الإطلاق. ولا يدعي Husserl ذلك. يقتضي بالأحرى إتهام نقص الثقافة المتجسد دائماً بنقص التمييز. وليس على القلم أن يكون مسؤولاً عن هذه المسائل «الأخيرة والأعلى»، ذلك بأن «هذه المسائل تطال الإنسان في النهاية في مسلكه تجاه بيئته البشرية وغير البشرية لأن هذا المسلك يقرر بحرية، وبكونه حراً في إمكانياته، فهو يعطي لنفسه ولعالمه المحيط به شكل العقل. والحال أنه ماذا لدى العلم ليقول لنا حول العقل وعدم العقل، وحول أنفسنا نحن البشر باعتبارنا علّة هذه الحرية؟ ليس لمجرد علم الأجسام بصورة جلية ما يقوله لنا، طالما أنه يغض النظر عن كل ما هو ذاتي».

(1) Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie tranascendantale، ترجمة Gérard Granel، باريس، منشورات Gallimard، 1976، صفحة 10.

ينبغي بالأحرى، بكلمة واحدة، اتهام عيب الثقافة الحديثة: غلط اعتماد المجرد للملموس الذي سماه Whitehead بصواب «سفسطة الملموس في غير مكانه» (Fallacy of Misplaced Concreteness، المتجسد على وجه آخر «في الموضعة الغرارة للملموس»). يجب أن ينفرد كل علم، بالشكل الأفضل، لمجموعة محددة من التجريدات، وباعتبار حاصر، على سبيل المثال، بالصور والأعداد والرموز وعلاقاتها في الرياضيات. والعلم، ولو كان مكرساً للقيام بدوره على هذا النحو، كان، من أجل ذلك، عليه أن يغض النظر مسبقاً، بادئ ذي بدء، عن بقية الأشياء. فأنماط الفكر الخاصة بكل علم، عندما يهم ما جرى استبعاده الخبرة البشرية، ـ لا يتم التحقق من شرح حياوي (بيولوجي) كما يجري التحقق من نظام رياضي ـ ليست قادرة على الجواب على المسائل المعقدة للخبرة المحسوسة. وهكذا يتبين كم هي الفلسفة لا غنى عنها ما دامت مدعوة إلى أن تنتقد، بلا كلل، التجريدات لتقود إلى الملموس، كما رأى ذلك تماماً Whitehead[1].

(1) Edmund Husserl، المرجع نفسه، صفحة 13، 10 ـ 11؛ A.N. Whitehead, Science and the Modern World، نيويورك، منشورات Free Press، Macmillan، 1925، 1967، ص 50 ـ 59؛ أنظر في المجموعة ذاتها L'effet Whitehead، بادارة Isabelle Stengers، باريس، Vrin، 1994، Les contributions de John B. Cobb, Jr. «Alfred North

والملموس (Concrescere، أي «النمو معاً») يعني «ما يتكوّن معاً». فالشجرة، أو أي حي، هو ملموس بهذا المعنى بالضبط، هناك حيث توجد ساعة أو أي حادث مصطنع آخر بهذا المعنى، طالما أن الفريقين في حادث مصطنع وضعهما عامل خارجي معاً وهما مختلفان كل واحد عن الآخر عن كلٍ ينتمون إليه، وأجزاء الشجرة، كأي كائن حي، تشترك على العكس في انتاجها من ذاتها كفرد. فكل ملموس حي بالتالي يتعذر تخفيضه إلى أجزائه هكذا استنتج كانت Kant الذي أخذنا مثلي الشجرة والساعة عنه بشكل مدهش ـ وهو بالتالي في صيرورة دائمة[1].

وقد ولّد القرن السابع عشر رسماً خيالياً (تصوراً وسطاً بين المعنى المجرد والمدرك) قبل أي رياضي كان نجاحه مدهشاً إلى درجة لا يمكن أن يستحقه غيره أكثر منه. وقد عرفنا كيف يمكن استخراج سلاسل من الاستنتاجات الواضحة والمرضية تماماً لمن يريد أن يفكر تجريدياً، كما هي الحال على سبيل المثال في الرياضيات الصرف. كما أن الـ Scholium لـ Newton، بالمماثلة، أبدع في عرض الاستنتاجات المفصلة لحقائق من درجة التجريد ذاتها. إلاّ أن Whitehead لاحظ أنه «دفع ثمن قصوره الفلسفي لكونه

«Whitehead، ص 27 ـ 60)، و(David R. Griffin «Whitehead et la philosophie constructiviste postmoderne»، الصفحات 163ـ 196).

(1) Emmanuel Kant, Critique de la faculté de juger، الفقرات 64 ـ 68.

عجز من أن يرسم حتى بصورة ضعيفة حدود حقل صحته». يضاف إلى ذلك أن «Scholium (أي مجموعة الملاحظات الشهيرة لمبادئ نيوتن) يخون تجريده لأنه لا يوحي على الاطلاق بمظهر الانتاج الذاتي للتوليد أو الطبيعي بالنسبة إلى اليوناني phusis أو الطبيعة المعتبرة سبباً لمظاهرها natura naturans، بخلاف الطبيعة التي تمثل مجموعة مظاهرها natura naturata، البديهية جداً في الطبيعة. والطبيعة بالنسبة إلى Scholium موجودة كلياً بكل بساطة ومصممة في الخارجانية (أي كون الشيء خارجياً) الصرف والمرنة. واتساع النظرية الحديثة للتطور جعل نيوتن الـ Scholium غامضاً وإنما أوضح أفلاطون Timée (مؤرخ يوناني)». كما أن «نيوتن كان سيفاجأ بالنظرية الحديثة للكمية المحددة بشيء ما وبانحلال هذه الكمية في شكل تذبذبات في حين أن أفلاطون كان سيتوقعها». والـ Scholium هو، بعبارة أخرى، «مبني على موضعة غرّارة للملموس»[1]. والأمر على هذا النحو بالنسبة إلى أي رسم خيالي علمي يتم استبداله بالملموس.

---

(1) A.N.Whitehead, Procès et réalité، ترجمة Daniel Charles وMaurice Elie وMichel Fuchs وJean-Luc Gautero وDominique Janicaud، Robert Sasso وArnaud Villani، باريس، Gallimard، 1995، ص 174 ـ 176 (ص 93 و94 في الطبعة الانكليزية Process and Reality، نيويورك، Free Press, Macmillan 1978).

«ولاحظ Husserl في الترييض (أي تطبيق علم الرياضيات في ميدان من ميادين المعرفة) الغاليلي (نسبة إلى العالم الرياضي Galillée) أن الطبيعة نفسها هي التي، بتوجيه الرياضيات الحديثة، تأمثلت (أي أصبحت مثالية): غدت نفسها، على سبيل استعمال تعبير عصري، تعددية رياضية». وذلك لا يمنع أن «تكون للرياضيات الصرف صلة بالأجسام وبالعالم المادي، أي أنه لا صلة لها إلا بالأشكال المجردة للحيزية الزمانية spatio-temporalité، وأكثر من ذلك بهذه الأشكال وحدها كأشكال حدية «مثالية». وها نحن نقترب، أيضاً من احتجاج برغسون على تحييز الزمن (أي إضفاء المكانية على شيء ما)[1].

ويتيح القيام بنزهة في جامعة ما، بالتوقف عند كل نظام خاص أن تضاف، منذ البداية إلى النهاية، وجهات النظر وبالتالي التجريدات والتحولات الممكنة ـ لن يكون ذلك، والحق يقال، سوى بداية سلسلة لامتناهية ـ يمكن نُخضع لها الكائن الملموس نفسه، ولماذا لا نخضع لها فوراً الكائن البشري وهو الملموس أكثر من غيره والأكثر تعقيداً؟ فالفيزياء والحِياوة(علم الاحياء) والكيمياء والرياضيات والإناسة (علم الإنسان) وعلم النفس وعلم الاجتماع

(1) Edmund Husserl, La crise des sciences européennes de la phénoménologie transcendantale، ص 27، 34 ـ 35.

والاقتصاد والعلوم السياسية والعلوم الدينية والأدب والفنون والألسنية والتاريخ والجغرافيا الخ، لها جميعاً مظهر لا غنى عنه للكائن البشري ينبغي بيانه، وإنما لا يقدم كل منها، بعمله، سوى بجزء زهيد. فهل يمكن الاعتقاد بالحصول مع ذلك على كلٍ يكون أخيراً الكائن البشري نفسه عن طريق جمع كل هذه المظاهر وكل هذه الأجزاء؟ إن ذلك يعني عدم فهم أي شيء وإشهار الجهل الجديد بروعة فضلاً عن ذلك.

«لم يراكم أي عصر في الإنسان معارف عديدة إلى حد كبير ومتنوعة مثل عصرنا. ولم ينجح أي عصر في تقديم معرفة للانسان في شكل أكثر تعلقاً بنا. ولم ينجح أي عصر في جعل هذه المعرفة سهلة المنال بهذه السرعة وهذه السهولة، كما أن أي عصر أيضاً لم يكن أقل معرفة لما هو الإنسان». كان لمقاصد هيدجر صداها لدى مقاصد شيلر التي غالباً ما جرى الاستشهاد بها وسبب ذلك: «لم يكن الانسان أبداً في التاريخ كما نعرفه أكثر من اليوم كمشكلة بالنسبة إليه نفسه». فالإناسات العلمية والفلسفية واللاهوتية «أظهرت لامبالاة تامة متبادلة». يضاف إلى ذلك «أن العلوم الخاصة، مهما كانت غنية والأكثر عدداً دائماً والمتعلقة بالانسان حجبت جوهره بدلاً من أن توضحه». فالوحدة غائبة وهي التي يمكن وحدها أن تعطي الملموس[1].

---

(1) Martn Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique، ترجمة

ألم يكن برغسون يفكر على غير هذا النحو حول هذا الموضوع: «من نحن؟ وماذا نفعل هنا؟ من أين جئنا وإلى أين نذهب؟ هذه هي على ما يبدو المسائل الجوهرية والحيوية، ومسائل المصلحة الأسمى التي تواجه الفيلسوف أولاً والتي هي العلة ذاتها لوجود الفلسفة أو يجب أن تكون هذه العلة». وكان الاعتقاد عن خطأ أنه «لاعطاء الجواب عن هذه المشاكل الكبرى يجب أن يكون هناك نوع من النظام الكبير الضروري يمكن أن يكون هذا الجواب ضمنها باحتفال وثبات كنظرية هندسية تأخذ مكانها النهائي في كتاب اقليدوس»، وفي ذلك رفع «المشاكل التي يجب أن تكون في الصف الأول إلى الصف الثاني»، أي جعل حل هذه المشاكل «متوقفاً على أنظمة عامة للفلسفة». ويتبع ذلك الضيق والصلابة، واستحالة «التطور التدريجي» و«الكمال». «إمّا أنا مخطئ جداً أو ينتمي المستقبل إلى فلسفة تعيد إلى هذه المشاكل المكان الذي لها الحق فيه ـ المكان الأول! ـ وتجعلها تجابه مواجهة، في ذاتها ولذاتها، كل حق»[1].

A.de Waelhens وW.Biemel، باريس Gallimard، 1953 صفحة 266؛ Max Scheler, La situation de l'homme dans le monde، ترجمة Dupuy، باريس Montaigne/ Aubier، 1951، ص 17 ـ 20.

(1) Henri Bergson, «La conscience et la vie» (منشورات Huxley Lecture، 1911، ترجمة Martine Robinet) في Mélanges، باريس PUF، 1972، الصفحات 934 ـ935.

وكان Paul Ricœur قد لاحظ منذ عام 1965 أن «مسألة الإدراك وعدم الإدراك تنتصب وراء مسألة الاستقلالية ومسألة المتعة والقوة. وقد نذر العالم العصري نفسه للتفكير في ظل علامة مزدوجة للعقلية النامية والعبثية المتزايدة [...]. إن الناس يتفهمون العدالة بالتأكيد والحب ولا شك، وينقصهم المدلول أكثر من ذلك». وكما لاحظ Hilary Putnam بدقة أن كون مكان الفلسفة أصبح، في الفترة العصرية، مسألية وبقي كذلك، ولا يسوّغ على الإطلاق وضع المسائل الفلسفية نفسها جانباً. ولحسن الحظ ذكّر بذلك الكبار من الشعراء مثل Alexander Pope. «المسألة الفلسفية الأخيرة، كما رأى Pope هي مسألة الانسان في العالم»[1].

وقد استمرت عقلية التجريد في السيطرة على الصعيد العملي كما على الصعيد النظري. فهي ترتكب، بنسيان الاهمال المنهجي أو بإخفائه عمداً، دماراً في التعارف الفردي أو الجماعي. وكان Gabriel Marcel قد وصف عقلية التجريد «بعامل حرب» وبيّن أنها «من منشأ عاطفي»، ذلك بأن أي تخفيض باخس للقيمة تنشطه الضغينة. وتنَاذر

(1) Paul Ricœur الذي استشهد به Henri de Lubac في Athéisme et sens de l'homme، باريس، منشورات Cerf، 1968، صفحة 111؛ Hilary Putnam, Words and Life، منشورات Harvard University، 1994، صفحة 522.

(وتزامن أعراض تزامرض الأمراض) «ليس إلاّ»، في ما يتعلق بالكائن البشري، تبين ذلك بالامتياز هذا الكائن الذي بلغ الأوج في التفكك المفهومي بحيث نفقد وعي الحقيقة الفردية المحسوسة جداً للكائن الذي تقرر إلغاؤه بتحويله إلى تجريد بمفعول أكذوبة مزدوجة: أكذوبة على الغير وأكذوبة على الذات[1].

وسنحاول تحديد ذلك، فالنتائج العملية للجهل الجديد وإظهاره وأمراضه هي في الواقع متنوعة جداً وكلية الوجود. وسمتها المشتركة هي تدمير الثقافة وبالتالي الانسان. وبما أن نقيضها هو كل ما يعطي معنى للثقافة، لم نستطع تلخيص هذه المسألة التي تستحق معالجة مساوية على الأقل.

وهذه المهام كان يمكن أن تكون مستحيلة لو لم نتمكن من الاعتماد على كمية الأعمال النوعية الحديثة والأقل حداثة من آفاق مختلفة يجلب الاجماع عليها في شأن الأساسي التعزيز والكثير من النور. إن أكبر الآمال مسموح إذا قبلت مواجهة العقبات التي تعيق تقدم الحضارة المأمول إلى حد كبير، من جانب الشبان على وجه الخصوص في فجر ألف سنة جديدة.

---

(1) Gabriel Marcel, Les hommes contre l'humain [1951]، طبعة جديدة، مقدمة Paul Ricœur، باريس Editions Universitaires، 1991، الصفحات 97 ـ 102.

ولا شيء أكثر تضاداً من ذلك إلاّ الدونكيشوتية الماضوية. «لا تقل: لماذا كانت الأيام القديمة أفضل من هذه الأيام؟ ليست الحكمة هي التي جعلتك تطرح هذا السؤال» (10,7,Qohéleth). «إن الماضي الذي نعتقد أنه كان الزمن الجميل ليس جميلاً إلاّ لأنه لم يكن زمنك» (Saint Augustin). ومكاسبنا الثمينة في المعرفة بهذا المقدار من المجالات تُثري، في أي حال، على الدوام الامكانيات ويجب أن تؤخذ في الحسبان. فالأمر يتعلق في الحقيقة «بالممكن الفائق الحد للبشر»، وإذا كان من المتوجب أن تثار الوجوه النبيلة لدون كيشوت وصديقه Sancho فذلك بالأحرى التمسك بالشباب وخيار القلب والواقعية الظاهرية التناقضية، والرغبة أخيراً في «حكم حر وواضح» مجرد من ظلال الجهل الضبابية[1].

إن مقدمات العلوم والتِّقانة الخارقة، بحصر الكلام عليها، يجب أن تنشّط آمالاً كهذه. والاكتشافات المدهشة للاسفار في الفضاء كانت أن الشيء الأكثر سحراً والأجمل للنظام الشمسي، ربما كان من المجرّة كلها كوكبنا نحن.

---

(1) Saint Augustin, «Sermon Caillau-Saint Yves»، 2، 92 (PLS 2، 441ـ442)؛ Marc Chabot, Don Quichotte ou l'enfance de l'art، مونريال، Nuit Blanche، 1996، صفحة 171؛ Miguel de Cervantès, Don Quichotte de la Mancha، capitulo LXXIV، برشلونة، Editorial Juventud، 1968، صفحة 1063.

فالصور التي جلبت من الفضاء تبهر ولا يمكن أن تُكذّب، حتى ولو كان هناك عناء في تصديق عيوننا. فالبنية الأكثر غرابة التي نعرفها في الكون، والأحجية العلمية بالامتياز في الفضاء الخارجي التي تتحدى أي جهد للفهم هي الأرض التي نكاد نبدأ في تقدير بهائها انطلاقاً من الفضاء. والشبان، مع ذلك، هم الذين ييأسون منها أكثر فأكثر اليوم إلى درجة الهرب منها عن طريق مجموعة وسائل، مفضلين أحياناً، مغادرتها إلى الأبد. لماذا؟[1].

(1) قائمة الأشخاص، لا سيما الطلاب، الذين أوحوا ما يمكن أن يكون لهذه التجربة من شيء حسن، ضخمة جداً بحيث يتعذر أن أضعها الآن. إنهم يعترفون بذلك. واعترف جميعم ولاريب، وأشكر مع ذلك بصورة أخص صديقي Gabor Csepregi لمساعدته الثمينة، وكذلك زوجتي Christine التي أدين لها دائماً أكثر مما أستطيع قوله. والتجربة مهداة إلى أولادي الثلاثة Marc وYves وPaul الجاهزين دائماً لتصحيح جهلي بصبر.

الفصل الأول

الجهل المزدوج

«التوجه إلى احمق يعني التحدث مع رجل نعسان:
سيقول في النهاية «ما الأمر»؟
ابك على ميت لأنه غادر النور،
ابك ايضاً على احمق فقد فَقَدَ الذكاء.
ابك بمرارة اقل على ميت لأنه وجد الراحة في حين
أن حياة الأحمق اسوأ من الموت.
دوم الحزن على ميت سبعة ايام، والحزن على
احمق وعلى كافر في جميع ايام حياته».
(Le Siracide, 22, 10-12 ترجمة TOB)

1 ـ الأزمات

تُكتشف الثقافة في صميم الأزمات الخطيرة التي تجتاح مجتمعاتنا. أليس من الجرأة المجردة من الأساس الكلام من جديد على الثقافة امام ما كان يمكن تسميته «الهزيمة المطلقة» التي تمثلها بالنسبة إلى الانسانية «إلفتنا هذا الرعب»؟ ذلك بأن «الفن والاهتمامات الفكرية وعلوم الطبيعة والعديد من أشكال التنقيب كانت تزدهر على مقربة كبيرة في الزمن وفي المدى من أماكن المجزرة ومعسكرات

الموت» النازية. ألم يكن هناك «تفسخ بين التربية والممارسة السياسية، وبين ارث Wiemar وحقيقة Buchenwald على بعد بضعة أمتار من هناك»؟ ألم يقم مابعد الثقافة الذي يمثله Auschwitz جهنم Dante «فوق التربة»؟ نحن نتذكر أن George Steiner كان يأخذ على تجربة T.S.Eliot المدهشة مع ذلك، «Note towards Definition of Culture»، «عجزها» عن «مواجهة المشكلة». ألم تجعلنا كوسوفو، والبوسنا، وراوندا، والجزائر، وأماكن أخرى عديدة في العالم الحالي، اليوم أيضاً «نألف الرعب»؟ والبرهان على ذلك انه غالباً ما «نرفض حتى كلام من لا يفعل سوى التحدث عنها كما لو أنه ـ عندما يفعل ذلك بدون تحفظ ـ أصبح هو المذنب بدلاً من المجرمين»، كما بيّن ذلك Adorno في صدد Auschwitz[1].

إن نص الاعلان العالمي لحقوق الانسان في عام 1948، والاجماع المدهش الذي كان موضوعه وراء

---

(1) George Steiner, Dans le château de Barbe-Bleu, Notes pour une redéfinition de la culture [1971]، ترجمة Lucienne Lotringer، باريس، Gallimard «Folio»، 1986، الصفحات 60، 40، 100، 67؛ وحول T.S.Eliot، ص 44 و13 و92 و89 و102 و111 و113 و143؛ Theodor W. Adorno, «Eduquer après Auschwitz» في Modèles critiques، ترجمة M.Jimenez وE.Kaufholz، باريس، Payot، 1984، ص 205 ـ 219.

التباينات العديدة هما مكتسبات أساسية للقرن العشرين. ونتحقق فيها بالفعل من أن الاعتراف «بالكرامة الملازمة لجميع أعضاء الأسرة البشرية وحقوقها المتساوية التي لا يمكن التصرّف بها يشكل أساس الحرية والعدالة والسلام في العالم». إنها حقوق غير قابلة للانقسام. فالمادة الأولى توضح أن «جميع الكائنات البشرية تولد حرة ومتساوية في الكرامة والحقوق. إنها مزودة بعقل وضمير ويجب أن يتصرف كل كائن بشري تجاه للآخرين في عقلية أخوة»[1]. وبعد خمسين عاماً بقيت المقاصد المذكورة وبدت في الحقيقة أكثر إلحاحاً من أي يوم مضى. وذلك لا من أن يكون ما يلفت هو عدم فعاليتها الظاهرة. فحقوق الانسان، كما تشهد على ذلك بيانات الفظاعات التي فهرسها Amnisty International، هي في الحقيقة موضوع سخرية في عالمنا. وإذا كانت مبادئ الاعلان تنتهك باستمرار في أكثر من 140 بلد أو اقليم، فذلك لأن هذه المبادئ نادراً ما اخترقت الضمائر. كيف يمكن معالجة الأمر؟

(1) راجع The Universal Declaration of Human Rights and its Prodecessors (1679 ـ1948)، منشورات Baron F.M. van Asbeck, Leiden, E.J. Brill، 1949، ص 90 ـ99؛ Déclaration universelle des droits de l'homme, Amnesty International Belgique francophone، بروكسل، Gallimard، «Folio»، 1988، ص 18 و26.

وأكثر من ذلك ألم ينقسم العالم إلى شعوب الجوع وشعوب الرخاء؟ وتنضم إلى اللاّمساواة بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة اللاّمساواة الاجتماعية الصارخة داخل البلد ذاته، وأشكال التمييز العنصري المقيتة: «1,3 مليار شخص يعيشون في الفقر»؛ «وما يقرب من 800 مليون من الكائنات البشرية لا تأكل ما يشبعها» و«أكثر من ثلث أولاد البلدان النامية يعاني من سوء التغذية والنقص في الوزن» (Michel Beaud). «حتى في أيام الجمود الاقتصادي الأكثر سواداً في عام 1929، لم يكن هناك عدد أكثر إرتفاعاً من السلع الموجودة في المخازن وغير المباعة. وإذا ما أضفنا إلى 20 مليون شخص بلا عمل مستبعدين من أي نوع كان، نكون أمام 50 مليون من السكان الأوروبيين الفقراء [...]، عشرة ملايين منهم يعيشون تحت عتبة الفقر المدقع». وهذه اللاّمساواة تتنامى يوماً بعد يوم. وتعبير «العالم الرابع» يصلح للدلالة على البلدان الأقل تقدماً، من جهة أولى، وعلى القطاعات الواقعة في عوز أقصى في البلدان ذات المداخيل المتوسطة أو المرتفعة. فالنمو والنمو المفرط يسيران جنباً إلى جنب بصورة غير مقبولة. فترافق مسار العولمة لامساواة جديدة، وتهميش جديد، وأوضاع فقر مدقع في مصدر أرباح تصوّر مشهد الظلم الفاضح الذي تتجلى فيه بحيث أن إزالة هذه الأوضاع التي يوجد فيها أشخاص بشريون محرومون من الأساسي يجب أن تكون

أفضلية مطلقة[1]. اننا بعيدون عن ذلك. «فالمال» الأكثر ربحاً في العالم الحالي هو أسلحة الموت؛ وكانت لدى الفنيين (Technocrates) الفكرة اللماعة لتسهيل بيعها لدول العالم الثالث المفلسة منذ ذلك الحين بسبب الدين الذي تعاقدت عليه تجاه الذين يضعونها هم أنفسهم فيه، ذلك بأنه كان لا بد من الاقتراض لتأمين مشتروات كهذه[2]. ويبدو، فضلاً عن ذلك، أن «الأشخاص الثلاثة الأغنى في العالم يملكون ثروة تفوق مبلغ المنتجات الداخلية الاجمالية لثمانٍ وأربعين بلد هي الأكثر فقراً، أي ربع مجموع دول العالم». وفي الحقيقة «بحسب الأمم المتحدة، في سبيل إعطاء

---

(1) Michel Beaud, Le basculement du monde، باريس، منشورات La Découverte، باريس، 1997، ص 25 (استشهاد ببرنامج الأمم المتحدة للانماء في عام 1996، ص 23)؛ Ignacio Ramonet, Géopolitique du chaos، باريس، Galilée، 1997، ص 79؛ راجع Hans-Peter Martin et Harald Schumann,Le piège de la mondialisation. L'agression contre la démocratie et la prospérité، ترجمة Olivier Mannoni، باريس، Actes Sud، 1997؛ Michel Chossudovsky, La mondialisation de la pauvreté، مونريال، Ecosociété، 1998؛ Viviane Forrester, L'horreur économique، باريس، Fayard، 1996؛ Une société en déficit humain، كيبك، Centraide، 1998.

(2) راجع La civilisation inconsciente، Jhon R.Saul ترجمة Sylviane Lamoine، باريس، Payot، 1997؛ وكذلك Les Bâtards de Voltaire، ترجمة Sabine Boulogne، باريس، Payot وRivages، 1992، ص 89، sq. et passim.

سكان الكرة الأرضية امكانية الحصول على الحاجات الأساسية (الغذاء والمياه الصالحة للشرب، والتربية، والصحة)، كان يكفي أن يقتطع، من الثروات المئتين والخمسة والعشرين الأضخم في العالم، أقل من 4% من الثروات المتجمعة». ولاحظ Amartya Sen الحائز على جائزة نوبل للاقتصاد في عام 1998، في ما يتعلق بالجوع، أن «إحدى الوقائع الأكثر جدارة للفت الانتباه لتاريخ الجوع الرهيب أنه لا يمكن أن يكون جوع خطير أبداً في أي بلد مزود بشكل ديمقراطي للحكم ويملك صِحافة حرة نسبياً»[1].

وتفرض «العدالة» تسديد الديون (بما في ذلك الفوائد الباهظة) حتى تجاه الأكثر إثراء الذين يثرون أكثر فأكثر أيضاً. ولكن هل تفرض فعل ذلك بخسارة مفاجئة بمضّرة الأكثر حرماناً، وهل تجبر على الـ «Livre de chair» (إشارة إلى شكسبير في «تاجر البندقية» بمعنى اللحم الحي)؟ وهل لهذه «العدالة» الحق في التصدر على العدالة الاجتماعية والانصاف نفسه؟ وبأي إسم ذلك إذا كانت نتائجها يجب أن تسمى بطالة، أي بؤساً بلا إسم، وعنفاً وتدمير السلم الاجتماعي، أي تدمير المجتمع؟ وهل يُعتقد أن ثمة إمكانية

---

(1) Ignacio Ramonet, «Stratégies de la faim»، فـــــي Le monde dimplomatique، تشرين الثاني 1998؛ Amartya Sen, dans El Pais، مدريد 16 تشرين الأول 1998.

لخدمة الاقتصاد نفسه على هذا النحو، ولو كان ذلك بالمعنى الأكثر ايجازاً للتعبير؟ يلخص Ignacio Ramonet باتقان هذه المشكلة: «[. . .] التتجير المعمم للكلمات والأشياء، والأجساد والنفوس، والطبيعة والثقافة، الذي هو النعتي المركزي لعصرنا يضع العنف في صميم الأسلوب الفكروي الجديد»[1].

2 ـ التدمير الذاتي

أليس من الجرأة الكلام من جديد على الثقافة أمام صور الرخاء المادي النسبي في مجتمعاتنا في أميركا الشمالية وفي أوروبا على وجه الخصوص، وكذلك صعود ظاهرة التدمير الذاتي لدى المسنين بالتأكيد، لاسيما بخاصة لدى الشبان ـ المخدرات والعنف والجريمة، ومجموعة أسلحة المسالك ذات الرمز الانتحاري، أو بكل بساطة الانتحار بالمعنى الحرفي للتعبير ـ الذين يدفعون هكذا حياتهم ثمناً لمجتمع منزوف، في مثاله الأعلى السيء الذي من الظلم لومهم عليه، أليست هذه الجرأة بلا أساس؟ أليست المشكلة الملحة هي هنا بالأحرى بالنسبة إلى المربّين والوالدين اللذين هما نحن جميعاً من قريب أو من بعيد؟ ألم يتّسم

---

(1) Ignacio Ramonet, Géopolitique du Chaos، ص 155 ـ 156. راجع للمؤلف نفسه La tyrannie de la communication، باريس، Galilée، 1999.

الاهتمام بالثقافة لأنها لم تعرف كيف تعرقل الهمجية والكوارث الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهذه الشرور الأخيرة الخاصة لمجتمعاتنا بطابع اللاّمسؤولية والهرب؟[1].

ومن وجهة النظر الدقيقة للحساب، حتى الذرائعية (بين هلالين مزدوجين: ان لها كلها النقيض في الوقائع)، يجب أن تكون سريعة التأثر بالزيادة المدوّخة للاكلاف الاقتصادية التي يؤدي إليها الاسراف في إدمان المخدرات السامة. ومن المعروف أن مرض السيدا في الولايات المتحدة، على الأقل، ينتقل أكثر عن طريق الإبر المعدية التي يستعملها مدمنو الهيرويين بالنسبة إلى الوخزات داخل الأوردة. وتتطلب العناية بملايين الأشخاص المعنيين، وهم شبان في أغلبيتهم، كما لاحظ الطبيب العالم الاحيائي المشهور Lewis Thomas، «التِّقانات الأرفع والأكثر كلفة التي يمكن أن تتوفر للطب ولفترات طويلة، لأشهر حتى لسنوات، من الموت البطيء والمؤلم، والمحتم قطعاً (في الظروف الحالية). [. . .] ويضيف قائلاً لست قادراً على تخمين اتساع خسارة البلد، في تعابير مالية وحسب، والعدد الضخم لشبابنا المواطنين». وتضاف إلى ذلك الأكلاف الكبيرة ـ بالدولار بالنسبة إلى الذين لا يفهمون شيئاً آخر ـ

---

(1) راجع Tony Anatrella, Non à la société dépressive، باريس Flammarion، 1993؛ «Champs»، 1995؛ Marc Chabot, Pour en finir avec soi. La voix du suicide، مونريال، VLB، 1997.

التي تتبع ذلك على الصعيد القضائي و«الجنحي» والمؤسسات. وتتطلب الذرائعية الحقيقية (وإن كانت، مرة أخرى، ذرائعية الاداري الضيق الذي لا يستشف سوى المظهر النقدي)، كما لاحظ Lewis Thomas، السعي إلى اكتشاف «ما هي الأمور التي أدت في مجتمعاتنا إلى هذا التحول والتي تمكنت من حث شبابنا على محاولة الفرار من هذا المجتمع عن طريق المخدرات (بقطع النظر عن الانتحار)»، فإلى ماذا ينسب هذا الطب الداخلي للمجتمع بخاصة هذه المأساة لدى الشبان؟[1].

ينبغي الاعتراف بأننا «نعيش في مجتمع يلتذ في قتل الكليّة في كل كائن»، وهذا القتل هو الذي «يقود المنتحر إلى الانتحار». إن ما يقتل الناس، كما الذي يحييهم، هو الأفكار، ولن يقال أبداً أكثر من ذلك، مع أنه في الغالب بلا علمهم، كما تشهد على ذلك خلاصة John Maynard Keynes الشهيرة **للنظرية العامة للاستخدام والمصلحة والنقد:**

لأفكار فلاسفة الاقتصاد والسياسة، أكانت صحيحة أو خاطئة، أهمية أكثر مما يُظن عموماً. إن العالم، والحق يقال، تقوده هذه الأفكار حصراً على وجه التقريب. فالناس

(1) Lewis Thomas «AIDS and Drug Abuse» في The Fragile Species، نيويورك، Scribner's، 1992، ص 54 ـ 64.

الذين يعملون والذين يظنون تماماً أنهم اجتازوا التأثير العقائدي هم عادة عبيد بعض الاقتصاديين في الماضي. والمتخيلون المؤثرون الذين يسمعون الأصوات في السماء يقطّرون وهمهم الذي نشأ منذ بضع سنوات بشكل مبكر في عقل بعض الكتّاب الفاشلين في الكليات [...]. إن الأفكار لا المصالح المكوّنة هي التي، عاجلاً أم آجلاً، تشكل الخطر بالنسبة إلى الخير وإلى الشر[1].

3 ـ الفراغ

يبدو الفراغ الذي «لا يتخلف»، حسب كلمة Estragon في En attendant Godot، مزدوجاً وفكرياً في آن واحد ويولد الملل، وخلوّاً عميقاً للتعليل تفاقمه ثقافة نرجسية حيث نُسرّ بالتنافس في الوهم والاشتباح (فن إظهار الأشباح في قاعة مظلمة بمساعدة أخاديع بصرية)؛ ويحل المعشوق محل أنماط الوجود، كالممثلة، أو الممثل (في اليونانية hypokritos) وتتركز مهنتهما على ألاّ يكونا نفسيهما، وعلى أن يتظاهرا غير ما هما ـ على غرار Iago: «أنا لست ما

(1) والعكس بالعكس Marc Chabot, Pour en finir avec soi، ص 28؛ Tony Anatrella, Non à la société dépressive؛ ص 34؛ John Maynard Keynes, Théorie générale de l'emploi, de l'intétrêt et de la monnaie، ترجمة Jean de Largentaye، باريس، Payot، 1969، 1988، ص 375 ـ 376.

أنا»: عُطيل، I، i، 66)[1]. (لا ينكر أحد أن بامكانهما أن يكونا شخصين ممتازين). يوجد هنا مصدر رئيسي وجليّ للعنف في المدرسة. ورأى Raoul Vaneigem بصواب أن: «الملل يولد العنف»[2]. وبالممثالة، كما بيّن Marc Augé، «جعلت التقنيات الجديدة للاتصال والصورة العلاقة بالغير تجريدية أكثر فأكثر؛ واعتدنا على رؤية كل شيء، غير أنه ليس من الأكيد أننا ما زلنا ننظر. واستبدال وسائل الاعلام بالوساطات يحوي هكذا في ذاته إمكانية العنف»[3].

وانفجار المعرفة والتحديات المستجدة التي طرحتها

---

(1) أنظر Samuel Beckett, En attendant Godot، باريس، Minuit، 1952، ص 92؛ Christopher Lasch, The Culture of Narcissim، نيويورك، Norton، 1979؛ Gilles Lipovetsky, L'ère du vide، باريس، Gallimard، 1983.

(2) يتابع المؤلف قائلاً: «تنتقم يد التلميذ ببتر الطاولات والكراسي، وبتلويث الجدران بعلامات سفيهة، وبتمزيق كل ما له لمعان البشاعة، وبتقديس هدم النفائس حيث يجتزء الشعور بالتدمير والعنف اللذين نهبها الفخ التربوي اليومي» (Raoul Vaneigem, Avertissement aux écoliers et lycéens، باريس، Mille et une nuits، 1995، استشهد به، مع إشهار داعم، في المؤلف الرائع: Pupitres de la nation، صور Aude Vincent، نص Babrice Hervieu، باريس، Alternatives، ص 49). أنظر أيضاً: Marie-Louise Martinez, Vers la réduction de la violence à l'école، باريس، Septentrion، 1996.

(3) Marc Augé, La guerre des rêves، باريس Seuil، 1997، ص 28 ـ 29.

التقانات الجديدة، و«الفيض الوقائعي»، و«الفيض المكاني» (Marc Augé)، وتيمية التقنية، والأفخاخ التي يوفرها الانتشار المدهش للوسائل التقنية للاعلام ـ الحاسوب، وسائل الاعلام médias الالكترونية والانترنيت، وليس ذلك سوى بداية ـ تترافق مع خسارة للخبرة وملامسة المحسوس أيضاً والحقيقي الملموس بسلبية ولامبالاة متزايدين وتخلٍ عن الخبرة الكفيلة بالتصور والتفكير ـ التي تتطلبها القراءة مثلاً ـ ، حتى الخبرة في المشاعر الخاصة وترضية الرغبات أو الحاجات التي هي في الحقيقة رغباتنا وحاجاتنا. وقد قدمت دراسات ممتازة حول ذلك منذ وقت طويل وتضاعفت[1]. واكتسبت الحاجات، بخلاف الأشخاص،

(1) أنظر حول خسارة الخبرة Giorgio Agamben, Infancy and History. Essays on the Destruction of Experience، ترجمة Liz Heron، لندن ونيويورك، Verso، 1993؛ Hermann Lübbe, «Erfahrungsverluste und Kompensationen. Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt» في Der Mensch als Orientierungswaise? ein interdisziplinärer Erkundungsgang, Beiträge von Hermann Lübbe [et al.], Freiburg, K. Albert, 1982، ص 145 ـ 168، وكذلك Odo Marquard, «The Age of Unwordliness? A Contribution to the Analysis of the Present» في In Defense of the Accidental. Philosophical Studies، ترجمة R.W. Wallace, New York, Oxford University Press, 1991، ص 71 ـ 90. وحول خسارة الملموس Arnold Gehlen, «Nouveaux phénomènes culturels» في Anthropologie et psychologie sociale، ترجمة J.L.Bandet، باريس، PUP، 1990، ص 192 ـ

أهمية فائقة الحد (بمعنى Hubris أي المغالاة). ودوّن George Steiner، في عرض لرواية John Updike المسماة In the Beauty of the Lilies، أن «الأشياء في هذا العالم أوصلت إلى حياة تأكل كل شيء. والوهم من الدرجة الثانية أو الثالثة هو أكثر جلاء (ابتهج Updike بصورية الاشرطة السينمائية والصور والتلفزة)، وادعاء وجود حقيقي يبدو غير قابل للمقاومة، وكان أساس الكائن البشري وهمياً»(1).

وللرياضيات الشمولية ميزة كونها، في أحسن الأحوال، تدل على أشياء متميزة وإنما من نوع واحد إن لم تكن تكراراً للفكرة نفسها بتعابير مختلفة. والحساب البدائي، في بعض أشكاله، على سبيل المثال، في متناول الجميع فوراً ولا يتطلب أي خبرة، لأنه بلا محتوى ولا فوارق غير الفوارق الكمية، إنه نوع من العودة الأبدية إلى الشيء نفسه بهذا المعنى. ويقتضي عدم إخفاء كون العدد، مهما كانت نظريته مدهشة، ليس سوى «الاستمرار الأكثر مواتاً،

---

210. وحول محاولة «صنع وجود يتطلب القليل من الجهد والفكر والمصلحة الشخصية على قدر الامكان بفضل الآلة الضخمة»، أنظر Lewis Mumford, «The threat of Parasitism»، في The Myth of the Machine، نيويورك Harcourt, Brace, Javanovitch، 1970، ص 338 ـ 345.

(1) Marc Augé, Non-lieux، باريس، منشورات Seuil، 1992، ص 42؛ George Steiner في The New Yorker، منشورات March، 11، 1996، ص 106.

الاستمرار المحروم من المفهوم اللاّمبالي والمجرد من المعارضة». ويبقى نمط الكم نمط «الفارق الذي يستوي عنده كل شيء» كما لاحظ ذلك هيغل. والرمز الرياضي الذي أتاحت معالجته باليد الأعاجيب المعروفة في العلوم العصرية أكثر فراغاً أيضاً؛ نحن نعرف أيضاً، في هذه الحالة، أقل مما نقوله، حسب الكلمة العميقة لبرتراند رسل[1]. والفتنة التي يسوّغها Wittgenstein للرياضيات لم تمنعه كذلك من انتقادها بعمق، وبالمقابل، تأكيد الطابع العظيم للآداب.

نحن نعرف منذ Gödel ان علماً سهلاً، و«مكرراً للفكرة

(1) «Thus mathematics may be defined as the subject in which we never know what we are talking about, nor whether what we are saving is true» (برتراند رسل)، «Recent Work on the Principles of Mathematics» في International Monthly، 1901، الجزء 4، ص 84) ـ راجع حول العدد G.W.F. Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie، (صدرت الترجمة الى العربية عن المؤسسة الجامعية مجد، تحت عنوان محاضرات في تاريخ الفلسفة ط 2، 2002)، الجزء I، ترجمة P.Garniron، باريس Vrin، 1971، ص 79ـ 80؛ Encyclopédie des sciences philosophiques، I، La science de la logique، ترجمة B.Bourgeois، باريس، Vrin، 1979، ملحق الفقرة 104، 3، ص 540 ـ 541. وحول الرمز الرياضي راجع Charles De Koninck, The Hollow Universe، Oxford University Press، 1960؛ وكذلك «Random Reflections on Science and Calculation» في Laval théologique et philosophique، 12، 1، 1956، ص 84 ـ 119.

نفسها بتعابير مختلفة» إلى حد كبير كالحساب، غير كامل، أي أن هناك لانهاية لايضاحات لابتيّة لا يمكن إثبات حقيقتها ولا بطلانها. فالنظام الكامل لا يمكن أن يكون سوى فكرة محدودة. «ومجيء نظام كهذا يحقق إنفجار الخبرة، نهاية هذا الحوار الدائم مع العالم الذي يشكل حياة العلم وإقامة كلية مغلقة مليئة، وصامتة لا يعود موجوداً فيها العالم ولا العلم وإنما العودة الأبدية للتجانس، والتبادل الدائم للمماثل مع ذاته» (Jean Ladrière)[1].

وذلك لا يمنع أن «يتلاقى في كل مكان في أساس الثقافة نموذج حشوٍ (تكرار الفكرة نفسها بتعابير مختلفة) وأنا «Je» تساوي ذاتها (Lustiger). وسهولة النفاذ إلى العمومي الشكلي تعطيه قوة خارقة كما هو واضح في عالم التقنيات المتوقفة عليها، حتى في حالة رمز قديم إلى هذه الدرجة كرمز العملة الذي يفيد الآن من مفعول آخر لهذه العمومية الرياضية: الاتصال العام والفوري اللحظي الذي

(1) راجع «Die Ethik ist transzendental»، Ludwig Wittgenstein، في Tractatus LLogico-Philosophicus، 6.421؛ ومؤتمره المشهور حول الآداب؛ راجع أيضاً Jacques Bouveresse, Wittgenstein: La rime et la raison، باريس منشورات Minuit، 1973، بخاصة ص 77 وما يليها و84؛ Jean Ladrière, Les limitations internes des formalismes. Étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques، منشورات لوڤان، Nauwelaerts، وباريس، Gauthier-Willars، 1957، ص 410.

أصبح يتيح للرمز النقدي التدخل في العلاقات بين الناس جميعاً. («ما هو جديد، كما كتب Michel Beaud، هو أن العملة، مفتاح الشراء والحيازة، وكذلك مفتاح البقاء والعيش، في حالة انتقال لتصبح القيمة العامة الوحيدة»). وقد جعلت، فضلاً عن ذلك، السيطرة التقنية للخيالي الالكتروني ممكنة. خيالي مقلص إلى التواطؤ نفسه، وبالتالي مصاب بالإفقار وإنما مكوّن من أشياء وهمية وعوالم صنعية نعتقدها أكثر واقعية من الواقعي الملموس، ويعطي الكائن البشري «نوعاً من رِمامة (prothèse) للوجود توفر له بريق نرجسية على مستوى الكوكب». فالعالم، بالنسبة إلى الولد الصغير هو «مشهد دائم»، ذلك بأنه، في البدء، لا يفعل سوى أن يرى؛ والحال أن البصر «مثالي» (Maine de Biran)؛ هناك أيضاً، بالنسبة إلى الصغير جداً، «إفراط من الذاتية»، انه ما يزال يجهل العمل والانتاج، والواقعي في هذا المعنى. ومن الملائم أيضاً التساؤل عما إذا كان مجتمع مشاهد، كمجتمعنا، يخشى، في هذا الصدد على الأقل، أن يصبح طفالة[1]، على سبيل استعادة كلمة

(1) راجع الكاردينال Jean-Marie Lustiger, «L'homme sans fin»، (ظهر أولاً في مجلة Etudes 1983) في Osez Croire/ Osez vivre، باريس، Gallimard، «Folio»، 1985، ص 343 ـ 344؛ و Devenez dignes de la condition humaine، باريس Flammarion/Saint-Augustin، 1995، ص 29؛ Michel Beaud, Le basculement du monde، ص 144 ـ

نيتشه الشهيرة «اللاّواقعي ينمو».

وهكذا تتحقق النبوءات الأكثر تشاؤماً منذ Tocqueville و«الكفاف (دون المتوسط)»، مروراً بنيتشه و«العدمية»، حتى سبنجلر وهيدجر، ثم، كما بيّن Cornelius Castoriadis في La montée de l'insignifiance مضيفاً بالمناسبة: «حتى انها في طور تنظيرها في رضا بالذات المتغطرسة بمقدار ما هي حمقاء في ''العصرية اللاحقة''». وهذا ما حاولته بالفعل في إيطاليا حركة «الفكر» المسماة بصواب debile (الواهن، الضعيف) من ممثليها الخاصين. والفراغات المعنية تهدد قبل أي شيء الجوهر الخلاّق للثقافة. ومن الواضح أن هذه الثقافة يجب على العكس أن تتمكن من الإسهام في أن تكون مرحلة النُوام هذه الأقصر في نطاق الممكن[1].

4 ـ التربية والثقافة

لاشك في أن «أكبر وأصعب مشكلة يمكن أن تطرح على الكائن البشري، كما كتب كانت Kant، هي التربية: لأن

145؛ Jean Lacroix, Force et faiblesse de la famille؛ باريس، منشورات Seuil، 1948، ص 80.

(1) راجع Cornelius Castoriadis, La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV، باريس، منشورات Seuil، 1996، ص 204ـ205.

الفطنة [Einsicht] تتوقف على التربية، والتربية بدورها، تتوقف على الفطنة» (Über Pädagogik, AK, IX, 446).
فكيف يمكن الخروج من هذه الحلقة الظاهرية على الأقل؟
كانت مسألة التربية، في كل زمان، في قلب النقاشات. «إن أول الأشياء بالنسبة إلى الكائن البشري هو التربية (paideusis) على ما أعتقد»، كما سبق أن بيّن Antiphon le Sophiste (DK، 78 B 60). ولكنها لم تظهر مطلقاً اليوم، ولاريب، اليوم كمسألية إلى هذا الحد، إذ تكرر أشكال سريعة ـ السوق والمعارضات تجبر على ذلك ـ الأخطاء الماضية وتفاقم المشاكل لأنها تُنسب ـ وتطعّم ـ بعجلة كبيرة قبل أي شيء أي تشخيص مسؤول، كما هي العادة في الاقتصاد والادارة.

وأصبح من التافه بيان أزمة التربية، وأزمة الثقافة، وأزمة العلوم المسماة صحيحة أو العلوم المسماة إنسانية، و«ضيق» التعليم، و«موت» «الأدب»، واستقالة الكتّاب، وفراغ «نظام التربية» («التعلم للتعلم» ـ ولكن تعلّم ماذا؟)، وخيبة أمل الجامعة، وما تبقى على غرار ذلك. وغزارة الأعمال من النوعية الأولىٰ التي تنقض في أيامنا هذه الأزمة أو تلك وتقدم تشخيصات علامة صحة تتيح الأمل. والتحققات مشابهة من بلد إلى آخر بصورة مدهشة، وعلى وجه الخصوص التحقق من إفقار معرفة حتى اللغات الأم التي تشكّل مع ذلك، بالنسبة إلى كل

واحد، النفاذ الأول إلى اللغة وهي بامتياز مكان التفكير الناقد وبالتالي الفكر، كما يذكّر بذلك Danièle Sallenave الذي يأسف بشدة، على غرار Michel Freitag، للانزلاق باتجاه إنقاص حاسة النقد وأهلية التعبير. وظهور معبودين جدد («الاستهلاك»، و«العلم» و«التِّقانة (تكنولوجيا)» على سبيل المثال) يبين تماماً أن المشكلة الأساسية هي «الميتافيزيا» وهي ليست مجرد «مشكلة هندسية» (Neil Postman). كم من تجار سجاد، التقيتهم في السوق الجامعي، كما عند منشطي الأبحاث، يتبجحون بلقب مثقفين، كا يؤكد ذلك Gabriel Gagnon في نص واضح وشجاع. ويبدو تماماً في فرنسا، كما في مكان آخر، أن «المستوى» الذي يرتفع في المدرسة ليس في الغالب سوى «موج متصاعد من الجهل» (Jacqueline de Romilly). والدروس، في عرف George Steiner في معظمها فقدان «الذاكرة المخطط له» (Planned amnesia) اليوم؛ وتكلم Michel Serres عن «بلية التربية الشاملة» للمجتمعات المعاصرة. وبصورة عامة «ثمن أرباحنا الخارقة في المعرفة أرباح خارقة من الجهل [. . .]. والتجهيلية الجديدة، المختلفة عن التجهيلية الراكدة في الزوايا الخفية الجاهلة للمجتمع، أصبحت تهبط من قمم الثقافة، وهي تتزايد في صميم المعرفة نفسه، مع بقائها غير مرئية بالنسبة إلى معظم منتجي هذه المعرفة الذين

يظنون دائماً أنهم يصنعون انتاج نور وحسب» (Edgar Morin)[1].

---

(1) ينبغي أن يضاف إلى العناوين أو الاسنادات التي سبق بيانها Jacqueline de Romilly, L'enseignement en détresse، بـاريـس، Julliard، 1984؛ Edgar Morin, La connaissance de la connaissance، بـاريـس، Seuil، 1986 (جـمـل مـسـتـشـهـد بـهـا، ص 13)؛ George Steiner, «A Responsion»، فـي Reading George Steiner، مـنـشـورات Nathan A. Scott Jr. et Ronald A. Sharp, Johns Hopkins University Press، 1994، ص 284؛ Michel Serres الذي استشهد به Ignacio Ramonet في Géopolitique du chaos، ص 133؛ Marie-Claude Bertholy et Jean Pierre Despins, La gestion de l'ignorance، بـاريـس، PUF، 1993؛ Hervé Bouillot et Michel Le Du, La Pédagogie du vide، بـاريـس، PUF، 1993؛ Philippe Nemo, Le chaos pédagogique، بـاريـس، Albin Michel، 1993؛ Alain Caillé, La démission des clercs. La crise de sciences sociales et l'oubli du politique، بـاريـس، La Découverte، 1993، Danielle Sallenave, Lettres mortes، بـاريـس، Michalon، 1995؛ Michel Freitag, Le naufrage de l'université، كـيـبـيـك، Nuit Blanche et Paris، La Découverte، 1995؛ Gabriel Gagnon Au cœur des possibles، مونريال، Ecosociété، 1995 (جملة مستشهد بها، ص 29)؛ Neil Postman, The End of Education، نـيـويـورك، Alfred A.Knopf، 1995؛ Godelieve De Koninck, A quand l'enseignement? Plaidoyer pour la pédagogie، مونريال، Les Editions logiques، 1996.
ومن أجل إشهار «The antilanguage assumptions of our culture» بيّن Chritopher Lasch أن 40 إلى 60% من الطلاب في جامعة كاليفورنيا يجب أن يتسجلوا في دروس «remedial English». وفي Stanford ربع الطلاب فقط الذين بدأوا في عام 1975 كان عليهم أن يجتازوا

كيف تمكن أطباء قليلون من جعل رجال ونساء يلقون حتفهم بوصف دم يعرفون أنه قاتل، طالما أنهم يعلمون أنه ملوّث بفيروس السيدا؟ كيف يمكن أن تحدث مأساة بهذا الحجم باسم «الاهتمام الموازني»؟. «إن هواجس الادارة، كما كتب Philippe Meyer، لا يمكن أن تكون سوى ذريعة، فالمسؤولان الحقيقيان هما الجهل وحالة فِصامية». وما يجب أن نحاول فهمه هو «الإواليات البارعة والصامتة التي أتاحت الهول»[1].

«أي شيء أكثر احتقاراً من احتقار معرفة الذات؟»، هذا ما سأله Jean de Salisbury. وطرح John R.Saul من جديد المسألة نفسها في صدد المجتمع في مجمله في La civilisation inconsciente: «ما هو أشد احتقاراً، بالفعل، من حضارة تحتقر معرفة نفسها؟» وبيّن أن ما هو جديد ليس الديوانية (البيروقراطية)، وإنما هو بالأحرى تفاني «نخبة» بكليتها في أخلاق ديوانية ـ أخلاق الادارة ـ كما لو أن الأمر يتعلق بمهارة من الدرجة الأولى. فالنخبة التكنوقراطية التي لا تنتج شيئاً هي نفسها تسترقّ مصالح الجماعات فتفسد بذلك العلاقة بين الفرد والديمقراطية. وتتصنع التربية

الامتحان الجامعي في الانكليزية في حين أنهم نجحوا بتألق في «Scholastic Aptitude Test» (The culture of Narcissism، ص 128).

(1) Philippe Meir, L'irresponsabilité médicale، باريس، Grasset، 1993، ص 181 ـ 182.

العمومية، بالاهتمام بالحاجات الفورية للسوق، على وجه الخصوص بتهيئة تِقانة سريعة، في مظاهر عملية ليست سوى مظاهر؛ مما يبدو أنها «تنتج» على هذا النحو حاملي شهادات أصحاب مؤهلات منسية بسرعة. وعلى العكس تأمر الواقعية بتعليم التفكير الذي يجعل الشبان مؤهلين للاضطلاع بعدد لا يحصى من التغيرات، بما في ذلك التغيرات التِّقانية التي يتوجب عليهم حتماً مواجهتها في عشرات السنين المقبلة. ألا تتطلب العلاقة الاستقامة: ألم يُقل للمؤسسات المعنية إنها، إذ تكوّن لنفسها ركائز النظام الحِرفيّ بدلاً من ممارسة القيادة الفكرية التي يحق لنا أن ننتظرها منها ـ بالتخلي، في حاصل الكلام، عن الجدل العقلي، عن التفكير الناقد الضروري أكثر من أي وقت مضى ـ تخون المجتمع؟ «والجامعة في فرنسا، كمكان بدون روح تتعايش فيه وتتكاثر المعارف المتخصصة» لن ترى أمامها سوى طلاّب ليست لهم أي صلة بالحياة. وما خشي Danièle Sallenave من مقارنة جامعات اليوم بمدينة Lichtenberg الشهيرة التي لا تعمل لأن الشفرة تنقصها[1].

وليس الجهل المزدوج لهؤلاء الرجال والنساء السياسيين

(1) John Saul, La civilisation inconsciente، ص 7؛ Philippe Bénéton, De l'égalité par défaut. Essai sur l'enfermement moderne، باريس، Criterion، 1997، ص 9ـ 13؛ Danièle Sallenave, Lettres mortes, Passim.

ـ أو في موقع السلطة ـ أقل تشاؤماً فهم يفضلون المباشر (بشكل أصح القليل الذي يفهمونه) على الجوهري عندما لا يكون على نسق مصلحتهم الشخصية. وهكذا لا يكفّون عن قطع أسباب المعيشة عندما تكون الحاجات الأكثر حيوية للمستقبل: عالم التربية، ومؤسسات المعرفة العالية، لاسيما مراكز الأبحاث والجامعات، التي تجعل، عملياً، سلوك الطلاب الانتحاري محتماً[1]. إننا ندفع بالذكاء إلى حرمان البحث الأساسي من الحظوة ـ هذا البحث الذي يؤكده أناس المهنة لم يعد موجوداً عملياً ـ ما دام العلم التقني يغشّينا. إن حداً أدنى من الرشد والاعلام يكفي مع ذلك لكي نرى أن العلم والطب هما في البداية ويتوقف تقدمهما في المقام الأول، كما هي الحال دائماً، على البحث الأساسي الذي لا يعرف سلفاً ما سيجده. ولحالة الطب ميزة تذكيرنا بطريقة أكثر بداهة كل يوم بجهلنا في بعض نتائجه الأكثر جلاء. فمنذ عام 1973 أحصت منظمة الصحة العالمية ثلاثين مرض جديد (لسنا مستعدين للانتصار عليها لأننا بكل بساطة ما زلنا لا نعرف ما فيه الكفاية)؛ فالسيدا،

---

(1) راجع Peter C. Emberley, Zero Tolerance. Hot Button Politics in Canada's Universities، تورونتو، Penguin Books، 1996؛ وكذلك Alain Renaut, Les Révolutions de l'université، باريس، Calmann-Lévy، 1995؛ وPerscripting the Life of the Mind، Charles W. Anderson، في University of Wisconsin Press، 1993.

على سبيل المثال، الذي أصبح مرضاً (أصيلاً إلى حد ما) ظهر في عام 1983 وانتشر بشكل مخيف في العالم الثالث. تضاف إلى ذلك عودة الأمراض القديمة المعدية بقوة (بصورة خاصة الملاريا وحمّى الصفراء والكوليرا)[1].

والجهل المزدوج ليس أقل جلاء في مفاعيله ولا يكفّ عن إثبات ما يسمى «العلم الاقتصادي» خلافاً للاصول.

---

(1) راجع Jacques Testart, Pour une éthique planétaire (مع Jens Reich)، باريس، Mille et une nuits، 1997، ص 23ـ 24: «هم يتصورون أنه يتم، في مختبرات الأبحاث، صنع مفاهيم، والسعي إلى فهم كيف يعيش جسم ما. . . إن ذلك مدهش. إنه بحث أساسي لا يريد أحد أن يتوقف إذا كان موجوداً، هو شيء خيالي. لا أدري إذا كنتم قد صافحتموه، أما أنا فلا أبداً. ما لقيته هو بحث غير تطبيقي وإنما له قصديته؛ نعرف ما نبحث عنه. ثم انه هدف مشرّف في الغالب تماماً. ولكن، إذا بحثنا مثلاً عن لقاح ضد مرض مخيف كالسيدا، يكون هناك بحث له قصديته حتى ولو أجبر على أنواع من العودة إلى فهم الإواليات، ذلك بأن الهدف هو الحصول على اللقاح. وبتعبير آخر إن ما نفعله اليوم جميعاً في عالم البحث، ليس في الحِياوة (علم الاحياء) وحسب، ولا في الطب فقط، إنه بحث له قصديته، إنه يعرف إلى أين يسير» (ص 23 ـ 24) ويقول Lewis Thomas: «[...] AIDS is, first and last, a problem and a challenge for science. We simply do not know enough about this extraordinary virus-or, as it is already beginning to appear, this set of extraordinary viruses, all closely related but differing in subtle ways-and we have a great deal to learn. And it seems to me that the only sure way out of the dilemma must be by research» (The Fragile Species ص 43).

فمنذ وفاة John Maynard Keynes في عام 1946، تحوّل هذا العلم المزعوم شيئاً فشيئاً إلى انتظام عويص قريب من الرياضيات إلى درجة مشابهة فرع من الرياضيات. ونادراً ما يجري الاهتمام بمواضيع ملموسة كاللاّمساواة والفقر والبطالة إلى آخره. إن الأمر يتعلق بالأحرى بلعبة أكاديمية واسعة. وإذا كان لها تقدم مماثل لتقدم الفيزياء والكيمياء فلا يؤخذ على مناعتهما أكثر مما يؤخذ على مناعة نظرية النسبية لآنشتين، مثلاً، لأن التحققات والنتائج التجريبية عززت النظرية. غير أن ما يتم في الاقتصاديات معروف وسهل دائماً من مدة طويلة بينما مناعة «العلم الاقتصادي» اليوم تترافق بالأحرى مع لاأهليتها وتبدو في الأصل نكبات اقتصادية وبشرية كالتي سبق الكلام عنها أعلاه. وباعتراف الاقتصاديين الأميركيين تبقى ظاهرات كالبطء في الإنتاج وازدياد اللاّمساواة في الأجور غير قابلة للتفسير عن طريق علمهم حتى الآن. وتكشفت نظرية Robert Lucas الجديدة جذرياً، وقد حاز جائزة نوبل في عام 1995 في الاقتصاد، عن فشل تام في نتائجها. فتعقيدها الرياضي قدم في غضون ذلك حقلاً غيرمتناهٍ عملياً لبسط تقني وتأملات ذات طابع رياضي صرف، ومسلّمتها الأساسية كانت مع ذلك بعيدة عن هذه التجريدات. كانت تطرح مبدئياً أن العرض يساوي الطلب دائماً. وبالاختصار أن البطالة مستحيلة، طالما أن ذلك يعني أن عرض العمال يفوق طلب العمال. والحال أن

معظم خلاصات Lucas، بدون هذه المسلّمة ـ للمدخل العبثي، طالما أنه يطرح، بدون أي مراعاة للحقائق، الاستخدام الكامل كمعطى للانطلاق ـ ينهار، واحداها هي الزيادة النقدية بمعدل ثابت «النقدوية Monétarisme». وذلك لا يمنع كون منهجيته ما زالت تخيم في نطاق الاقتصاد الجمعي macroéconomie الذي يستمر تجريده وابتعاده عن العالم الحقيقي في النمو.

ثمة مثال آخر على اللاّمسؤولية المهنية هو تطبيق النظرية المبتكرة لألعاب John von Neumann على مجالات مختلفة تشترك في التبعية بالنسبة إلى أعمال متدخل آخر: على سبيل المثال المباراة بالأسلحة القاتلة، وسياسات التبادل التجاري، وحروب الاسعار. ولا توفر العمليات المعقدة للغاية التي تفسح في المجال لها هذه الألعاب الرياضية مع ذلك على الاطلاق حلاً عملياً، إمّا لأنه يقتضي اختيار واحدة من بين وفرة منها (بحيث أن المتدخلين يتضاعفون)، وإمّا لأنه لن نجدها بكل بساطة. وهذه الألعاب، في أي حال، عاجزة عن التكهن بأي شيء: الاحتمال هنا أيضاً بمنجى من «العلم». وكونها أخّاذة ومسلية للواتي أو الذين ينكبون عليها لا يشك أحد في ذلك. ففي عام 1991 كشف فريق من أحد عشر اقتصادياً أميركياً بارزين يشكلون «Commission on Graduate Education in Economics»، بالمقابل، واقعية وحكمة بأن

أعلن إنه يخشى أن يكون في طور تكوين جيل «العلماء البلهاء الماهرين في التقنية وإنما يجهلون المشاكل الاقتصادية الحقيقية»[1].

بلهاء هي الكلمة الصحيحة (عن اللاتينية idiota «جاهل»، اقتبستها اليونانية بكلمة idiôtês، «جاهل»، بخلاف «الانسان المثقف» pepaideumenos). والشقاء هو أن شهرتهم التي لا يستحقونها كخبراء توسع بالأحرى تأثير هذه البلاهة في مجتمعات كمجتمعاتنا حيث «يمارس العلم سلطة سحرية وحيث «تبدو السلطة أكثر فأكثر قد أضفى عليها الخبراء ''العلماء'' شرعية كما بيّن ذلك Jacques Testart: «الخبير يطمئن بالفعل، والمواطنون يترددون في تأكيد العبثية أو وقاحة قرار سياسي تلقّى ضمان ''الخبراء الأكثر تأهلاً''» وعدوان هؤلاء «البلهاء العلماء» والذين يصغون إليهم بالنسبة إلى الثقافة والفكر، في ما يتعلق بهم، لا يمكن تسويغه. «لأن لا شيء أكثر تحركاً من الفكر»، كما كتب باتقان Viviane Forrester. «ليس هناك نشاط أكثر تدميراً منه، أكثر خوفاً منه، وأكثر تشنيعاً أيضاً [...].

(1) راجع John Cassidy, The Decline of Economics، في The New Yorker، 2 كانون الأول 1996، ص 50 ـ 60. وكلمتا «idiots savants» موجودتان في النص بالفرنسية، بأحرف مائلة. ووجدت Viviane Forrester في L'horreur économique صفات صحيحة لهذا النوع من الجهل: «اللاّمبالاة عارمة» (ص 59)؛ «لقد سيطر الانفصال والتليين إلى حد كبير [...]» (ص 60).

ومجرد إعمال الفكر هو سياسي. ومن هنا الصراع الماكر، والفعال، القائم في أيامنا ضد الفكر أكثر من أي وقت مضى. ضد أهلية التفكير التي تمثل مع ذلك، وستمثل أكثر فأكثر، سبيلنا الوحيد»[1].

هل يمكن أن يأمل مجتمع ما في البقاء طويلاً في فراغ كهذا في وسطه، حتى في رأسه(أو بالأحرى في ما يجري بالنسبة إليه؟). ويضاف إلى إحصاءات التدمير الذاتي للشبان المعدل الذي لا سابقة له في التخلي المدرسي (50% في المدارس العمومية الأميركية). فهل هناك ما يدعو إلى الدهشة منه؟ «البدء هو أكثر من نصف الكل»، كما يقول المثل القديم اليوناني. الشاب موهوب منذ الطفولة بشكل مدهش، إن في وسعه التعلم زيادة في حياته أكثر مما مضى منها، يستطيع ولد في السن الثالثة أو الرابعة أن يتعلم في آن واحد، بنجاح أكثر، ثلاث لغات ـ حتى النظام المعقد إذا وجد ـ والأولاد مؤهلون لألف أعجوبة أخرى من التدرب؛ واعتباراً من السن الحادية عشرة تبدأ طواعية الجهاز العصبي في النقصان لكونها فوق ذلك تتناسب عكسياً مع السن. انها فترة مذهلة من حياة كل واحدة أو واحد سوف تضيع إلى الأبد إذا لم نعرف كيف نجعل

(1) Jacques Testart، المرجع نفسه، ص 45؛ Viviane Forrester, L'horreur économique، ص 96؛ وحول مصادرة القيم الثقافية، «قيم الذكاء» أنظر ص 88، 114 وفي مواضع مختلفة.

الطفل يغتنمها في الوقت المناسب[1]. يضاف إلى ذلك أن التعلق الطبيعي بالكائنات والأشياء المعروفة في المقام الأول يترك علامات لا تمحى. والحال أنه ليس هناك في مجتمعاتنا مئات الألوف من الأولاد الفقراء وبدون مسكن متخلى عنهم وحسب، وإنما أيضاً لدى الأثرياء عدد يزداد من الشبان محروم من الحنان والاحترام والانتباه وهي الشروط التي لا غنى عنها أكثر من غيرها لنمو العقل[2].

---

(1) Claude Hagège, L'enfant aux deux langues، باريس، Odile Jacob، 1996؛ Christian de Duve, Poussière de vie. Une histoire du vivant، ترجمة Anne Bucher وJean-Mathieu Luccioni، باريس، Fayard، 1995، ص 391 - 431؛ «As a society, we are so obviously guilty of neglecting the minds of our school-age children [...]. The educational neglect that I am more worried about exists at a deeper level and will, in the long run, cause much worse damage to our culture if it is not corrected. It is the neglect, amounting to abuse, of the minds of very small children, throughout the years of early childhood and long before kindergarten or first grade. [...] What we keep overlooking is the sheer tremendous power, unique in the brain of a young child, never to be matched again later in life, for learning» Lewis Thomas, The Fragile Species, p.62-63).

(2) أنظر Andrée Ruffo, Les enfants de l'indifférence: il suffit pourtant d'un regard، مقدمة Alice Miller، بالتعاون مع Michèle Morel، كيبيك، Editions de l'Homme، 1993. ومن جهة ثانية أرسطو، Politique، VII، 17، 1336 b 30ـ 33: ما هو معروف أولاً هو «دائماً ما نورده أكثر».

وقد حرموا على الصعيد المدرسي، فضلاً عن ذلك، من تنوع المواد من بين المواد الأساسية الأكثر. فقد جردهم نظام التربية المزعوم، على سبيل المثال، بغباء، من دراسة اللغات والأدب بحصر المعنى، حتى من دراسة التاريخ - كما أنه جرى نسيان ما يحصل للذين أصابهم مرض Alzheimer (الخرف) والذين فقدوا الذاكرة: ينسون من هم ومن هم الآخرون. «للشخص مستقبل بإعطاء نفسه مشاريع؛ ولكن ذلك مستحيل بدون الشعور بذاتيته، بدون جدارته في إعطاء معنى لماضيه. والأمر على هذا النحو بالنسبة إلى الثقافة»[1].

وهكذا نرى أن كل شيء يتوقف على المعنى الذي نعطيه، أو نعترف به، «للثقافة» - كل واحد يعرف أن الكلمة مستعملة في غير محلها. إنها في الحقيقة، شريطة فهمها في كمال مفاهيمها، وحدها التي يمكنها أن تعالج الشرور المذكورة، وأفضل من ذلك أيضاً: تداركها. لذا

---

(1) Frenand Dumont, Raisons Communes، مونريال، Boréal، 1995، ص 103؛ راجع الصفحات 105 و224 - 225. وللمؤلف نفسه L'avenir de la mémoire، كيبيك، Nuit Blanche، 1995. وحول الوضع الكيبيكي أنظر Paul-Emile Roy, Une révolution avortée. L'enseignement au Québec depuis 1960، مقدمة Pierre Vadeboncœur، مونريال، Méridien، 1991؛ Jean Larose, L'amour du pauvre، مونريال، Boréal، 1991.

تجذرت هذه الشرور جميعاً وتتجذر بالضبط في تشويهات الثقافة بحصر المعنى في أشكال الجهل الفاحشة أكثر فأكثر. وفي تعابير Fernand Dumont، «إفساد اللغة والثقافة والفكر» هو «المأساة الروحية بالامتياز، لأنها مأساة الروح. وفي عرفي يتعلق الأمر بالظلم الأكبر والأسوأ أيضاً من الظلم المادي طالما أنه يصيب الفرد في ذاتيته العميقة كشخص بشري». والحال أن «الثقافة هي تربية الأشخاص غير القابلة للانفصال عن تربية المجموعة. لا تبدأ التربية مع مبادرة المدارس؛ كل الثقافة مهذِّبة». وتفتيت الثقافة هو أسوأ تفتيت يمكن أن يوجد، كما أعلن Eliot أيضاً؛ إنه «التفتيت الأكثر جذرية الذي يمكن أن يشكو منه مجتمع ما، [...] والأكثر جدية والأصعب إصلاحاً»[1].

والثقافة هي التي تحدد تطور المجتمعات قبل أي شيء، قبل أنماط الانتاج أو الأنظمة السياسية بكثير؛ ألا نرى إلى أي درجة تعيد سلطات الاتصال بناء العمل السياسي وعالم الاقتصاد، والعلم والثقافة نفسها؟ ولهذه الأولوية للثقافة - وبالتالي للجهل - نتائج غالباً ما تكون مأساوية: رجال أو

---

(1) Fernand Dumont، «محادثة» في Virtualités، 2، 6، آب - أيلول 1995، ص 20 b؛ Raisons communes، ص 100؛ T.S. Eliot, Notes towards the Definition of Culture, Londres, Faber and Faber، 1948؛ paperback، 1962، ص 26.

نساء «عمليون» زعماً، يسوسون بترك أنفسهم تقودهم فكروية ما أو تفلت أخرى منهم كلياً ـ سيكونون عاجزين عن أقل انتقاد لفكروية (ايديولوجية) السوق، على سبيل المثال ـ ويجهلون مع ذلك تطبيقها براحة، على وجه الخصوص عندما لا تتعلق إلاّ بالبشر. ورشوة السلطة التي فضحها Lord Acton نتيجتها (وعلامتها) «ضغينة محتقرة» (Kierkegaard) تجاه الكائن البشري غير الداخل في الحسبان، في ما سماه بصواب René Char «فوضى الوضوح»[1].

5 ـ الآداب (أو علم الأخلاق) والثقافة

ترتكز السفسطة المسيطرة، في ما يتعلق «بالأزمة الاقتصادية»، على العمل كما لو أنها لا علاقة لها «بأزمة القيم» المزعومة. وقد فضح John Saul بإجادة وصحة «حالة الطفالة التي نستقر فيها» واصفاً الخضوع غير المنتقد لعلم الاقتصاد «الميتولوجيا الاقتصادية الجديدة التي تتوقف

(1) René Char, Le marteau sans maître, dans Œuvres complètes، باريس، Gallimard، «Pléiade»، 1983، ص 37. راجع من جهة ثانية، Martha Nussbaum, Love's Knowledge، في Oxford University Press، 1990، ص 76ـ 77، 81ـ 82: Charles Dickens في Hard Times (حيث تجسد شخصية Thomas Gradgrind اختصار الحساب)، شهّر بروعة كيف يفلت المحسوس ـ أشخاص وأشياء وأحداث ـ تماماً من «العقل» باحتقار التصور والشعور.

هي نفسها على تمجيد اقتصاد الخدمة، وعلى إسباغ الشرعية على المضاربة المالية وتقنين تقانات (تكنولوجيات) جديدة للاتصال، بأنه عمل لاشعوري عميق إلى درجة أنه يجاور الحماقة»[1].

وليس ذلك لأن السوق مقحمة بالنسبة إلى منفعتها التي تقارن بمنفعة اللغة أو الحساب كأداة للمجتمع، إنها من تلقاء نفسها لا تستطيع، في مجتمع غير متساوٍ، إلاّ أن تخدم اللاّمساواة. «عندما تُترك السوق لشرعيتها الخاصة لن يكون لها اعتبار إلاّ للأشياء، فلا اعتبار للأشخاص ولا لواجبات الأخوة أو للبر، ولا أي اعتبار للعلاقات الانسانية الأصيلة الخاصة بالمجموعات الشخصية»، كما لاحظ Max Weber. والسوق، في عرف Ignacio Ramonet، ليست مع ذلك سوى النموذج الذي أصبح صانع مادة التفكير. والنموذج الأول هو: الاتصال. وهكذا «لا ينمو بكثافة شديدة إلاّ الأنشطة التي تمتلك أربع صفات رئيسية: **كوكبية سيارية ودائمة ومباشرة وروحية** [من هنا شعار «النظام PPII»]. وهذه الرباعية نصلة رمح العولمة الظاهرة الأساسية والحاسمة في عصرنا».

ومعالجة العلامات والرموز بوسائل الإعلام الكبيرة

(1) John Saul، المرجع نفسه، ص 12 ـ 13.

واستطلاعات الرأي والاعلان تؤمن رقابة جديدة للأذهان تجعل أي تعدٍّ لما يتناقض مع التوافق غير المنتقد الذي تولده وقحاً ومستحيلاً. ويقال، على غرار أوديب: «آهٍ! هل يمكن التسامح في سماع كلام على هذا النحو؟» (Œdipe Roi، 429)، ما دامت يقظة الملموس والفكر الناقد تصبح مكدّرة. ويجد حكم القلّة تحت قناع الديمقراطية التي أبرزها بمهارة François de Bernard هنا بلا ريب بيّنته الأكثر وضوحاً، ذلك بأننا، تجاه تطلبات هذا التوافق «الديمقراطي»، ماذا نكتشف سوى حفنة من عمالقة الاتصال؟ وماذا في الصميم سوى العملة؟[1].

إن السفسطة المركزية ترتكز على الفصل بين الآداب والثقافة، كما لو أن الثقافة بلا آداب ليست تناقضاً في العبارات يجاور الهمجية، وقد تعلمنا ذلك من Auschwitz، حتى من «قرن مدهش» خرجنا منه «وسّع إلى ما لانهاية له الحدود التي واجهتها الطبيعة في كل زمن لسيطرة العلوم والتقنيات». كما «وسّع أيضاً حدود الهمجية ورأى اقتراف نوع من الجريمة المجهولة لعصور كاملة، جريمة لا مثال

---

(1) راجـــع Michel Beaud, Le basculement du monde، ص 111 ـ 112، الـذي اسـتـشـهـد بـ Max Weber, (Economie et société)، [1911 ـ 1913]، الـجـزء 2، بـاريـس Pocket، 1995، ص 410)؛ Ignacio Ramonet, Géopolitique du chaos، ص 67ـ 69، 158؛ François de Bernard, L'emblème démocratique، باريس Mille et une nuits، 1998.

لها ولا سابقة، الجريمة ضد البشرية»[1]. وذكّر Claude Julien بأن

[...] مجيء النازية إلى السلطة كان ممكناً في أول الأمر عن طريق التخلي الثقافي [...] أكثر مما هو عن طريق الخوف أمام البلبلة الاقتصادية والخشية من البولشفية [...]. واستعانت بالعلم الكاذب، بالحِياوة الكاذبة (بيولوجيا)، بعلم الإناسة (anthropologie) لكي تحاول أن تبني علمياً نظرية تفوق العرق [...]. وتجسدت الثقافة الكاذبة التي أثارتها النازية في انحرافات عن السويّ وفي جرائم ضد العقل [...]. وكانت النازية بالأحرى الوصول إلى خيانة أسمى للقيم الثقافية[2].

«إن تطلب ألاّ يتكرر Auschwitz أبداً هو التطلب الأول

---

(1) André Frossard, Le crime contre l'humanité (باريس، 1987) Livre de poche، 1989، ص 11. «الجريمة ضد الانسانية هي قتل أحد الناس بذريعة أنه وُلد» (ص 96): «هناك جريمة ضد الانسانية عندما تولد انسانية الضحية بذاتها وبدون استدعاء» (ص 99). راجع Vassili Grossman: «كل ما ليس انسانياً هو أخرق وبلا نفع». أجل، أصبح من البديهي، في هذا الزمن للانتصار التام للاّإنسانية، أن يكون ما خلقه العنف أخرق وبلا نفع، بدون مرمى وبدون مستقبل» (Julliard et L'âge d'homme, Tout passe، 1984، ص 228، استشهد به في خلاصة المؤلف Le livre noir du communisme، تأليف Stéphane Courtois وآخرين، باريس Robert Laffond، 1997، ص 826).

(2) Claude Julien, Culture: de la fascination au mépris، كيبيك، Musée de la civilisation et Fides، 1990، ص 15، 17.

لأي تربية»، كما كتب Adorno في نص تنبؤي أكثر من اللازم. «كان ذلك نموذج همجية تنتصب ضدها كل تربية. ويجري الكلام عن تهديد السقوط في الهمجية، غير أن ذلك ليس تهديداً، كان Auschwitz هو السقوط؛ إلاّ أن الهمجية باقية ما دامت الشروط التي تسهّل هذا السقوط باقية. فكل الرعب هو هنا»[1]. وعندما اعترف بانسانية الغير أفعل ذلك بفضل معرفة سابقة لهذه الانسانية التي لا يمكن أن تكون بعد كل حساب سوى معبر فني لانسانيتي الخاصة. فالهمجي هو قبل أي شيء الذي، أو التي، هو ضالّ إلى درجة التنكر لانسانيته هو ولانسانية الآخرين، وكل المشكلة هي أنه لا يعرف أنه يجهل.

والحال انه، إذا كان نيتشه على حق في تنبؤه ـ المعلن منذ أكثر من قرن (1887) ـ، لقرنين آتيين من العدمية nihilisme (كيف نخطّئه حتى اليوم؟)، وإذا كان على حق في تعريف العدمية كما فعل: «[...] الغاية تنقصها، والجواب على «لماذا» ينقصه؟ ماذا تعني العدمية؟ إذا كانت القيم الأسمى قد فقدت[2] فمن المسموح به التساؤل

---

(1) Theodor W. Adorno، المرجع نفسه، ص 205.

(2) «Nihilism: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das «Warum?» was bedeutet Nihilism? - daB die obersten Werthe sich entwerten» (Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887 bis März 1888, dans Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1970, VIII, 2,

بحق عما إذا كنا بعيدين عن الهمجية إلى هذا الحد في مبادئنا كما في الوقائع التي لا تقبل الجدل، ذلك بأن كلمة «عدمية» تدل عندئذٍ على مجرد الواقع في أنه لم يعد هناك سوى «قيم» بمعنى أن العملة، مثلاً، هي «قيمة». فالنسبوية والعدمية هما على المستوى نفسه: العدالة والصداقة والحرية والسلام والانساني والمطلق. كل شيء على المستوى نفسه ولاشيء (nihi تعني في اللاتينية «لاشيء») يسمو. «على ماذا ترتكز الهمجية تساءل Goethe، إن لم تكن بالضبط على ما يتنكر لما يسمو؟»[1]. كل المشكلة هي إنها تظن أنها تعرف في حين إنها لا تعرف. كيف الخروج من ذلك؟

---

p. 14). Cf. Franco Volpi, Il nichilismo, Rome, Editori Laterza, 1996, p. 3 sq.; Stanley Rosen, Nihilism. A Philosophical Essay, Yale University Press, 1969; Denise Souche-Dagues, Nihilismes, Paris PUF, 1996; Michel Haar, Par-delà le nihilisme. Nouveaux Essais sur Nietzsche, Paris, PUF, 1998; Maurice Blanchot, «Réflexions sur le nihilisme», dans l'entretien infini, Paris, Gallimard, 1969).

(1) يتعلق الأمر بكلام Goethe إلى Eckermann في 22 آذار 1831، أي قبل سنة من وفاته: «كان Niebuhr على حق، كما قال Goethe، عندما تنبأ بعودة البربرية. إنها هنا: ونحن في تمامها؛ لأنه على ماذا ترتكز البربرية إن لم ترتكز بالضبط على أنها تتنكر لما هو سام؟ (das vortreffiche)» (Goethes Gespäche mit Eckermann, 22 mars 1831, Wiesbaden, Insel, 1955, p. 455؛ ترجمة Jean Chuzevelle، باريس، Gallimard، 1949، ص 345).

الفصل الثاني

الرقاد والحماقة والموت

«And dull, unfeeling, barren ignorance Is made my gaoler to attend one me».

(Richard II, I, 3, 168-169).

«رقاد العقل يولّد اغوالاً». (Goya)

«[...] Panurge، رمى في قلب البحر خروفه، بدون أن يقول أي شيء آخر، يصرخ ويثغو. فبدأت الخِراف الأخرى التي تصرخ وتثغو في سماع أصوات كهذه تلقي بنفسها في البحر بالتتابع. وسقط الحشد في البحر كل خروف بعد الآخر. ولم يكن من الممكن الاحتفاظ بالخراف، كما تعرفون. فالخروف بطبيعته يتبع الأول أينما ذهب. هذا ما قاله أرسطو، lib. IX, de Histo, Animal. انه الحيوان الأخرق والأكثر حمقاً في العالم» (Rabelais)[1].

---

(1) «يجب أن يخدمني الجهل الغبي والفاقد الحس والعقيم كسجّان» (شكسبير، Richard II، I، 3، 168 ـ 169، ترجمة François-Victor Hugoï). Francisco Goya الذي استشهد به José Saramago في Le monde diplomatique، كانون الأول 1998. François Rabelais, Le Quart Livre des faicts et dicts héroïques du bon Pantagruel، الفصل VIII: «كيف عمل Panurge على إغراق التاجر والخراف»، في =

1 ـ الرقاد والحماقة والموت

صوت سقراط الجهوري الذي توجه إلى الاثينيين الذي حكموا عليه بالموت عرض نفسه كمرشد أول. «يبدو لي أن الاله ضم إلى الحاضرة أحداً مثلي كي لا أنقطع عن إيقاظكم [...]. غير أنكم، الساخطون على الأرجح، كالذين نوقظهم في حين أن هناك ما جعلهم نعسانين، بامكانكم بعد ذلك تمضية كل ما تبقى من حياتكم راقدين، إلاّ أن يكون الإله الذي يهتم بكم قد أرسل لكم شخصاً غيري»[1].

كان هيراقليطوس، قبل سقراط بكثير، قد أخذ على معظم الناس كونهم عاشوا «حياة نائمين مع أنهم مستيقظون»، ومنفصلين عن «الحقيقة الخاصة بهذا العالم الذي يعيشون فيه كحلم» (Conche). «ما يوقظهم يفلت منهم (كما أعلن المقطع 1) كما يفلت منهم ما ينسونه وهم نائمون» (DK 22 B1). ويضيف الايضاح التالي: «هناك بالنسبة الى اليقظين عالم وحيد ومشترك، غير أن كل نائم يتجه الى عالم خاص (DK 22B 89)[2].

= Œuvres complètes، منشورات Jacques Boulenger، باريس، Gallimard، «Pléiade»، 1942، ص 581.

(1) أفلاطون: Apologie de Socrate، 30 e ـ 31 a، ترجمة Frédéric Têtu بالتعاون مع Bernard Boulet، كيبيك، Résurgences، 1995.

(2) DK تدل على النشرة التقليدية للمقاطع ما قبل سقراط: Hermann Diels

الرقاد ضروري وقد يكون مستحباً، بيد أن لا أحد يأمل حقاً أن ينام كل الوقت، مع أن الكسل له حظوظ كبيرة في أن يكون الشيء الأفضل تقاسماً في العالم ويمنع الناس، كما قال نيتشه، من «الاحساس بحياتهم بفضل التشتت الثابت لأفكارهم»، ويجعل الفرد عرضة للرياح جميعاً في ما يسميه Tao «التهيج المزدحم للأشياء». كما أنه لا أحد يأمل أن يجد نفسه دائماً خارج رشده، مجنوناً أو أحمق. وقليلون هم الذين يأملون ولاريب أن يكونوا، على الأقل بوعي، هذا «الميت الحي» الذي وصفه اينشتين عندما كتب: «أعاني من التأثر الأشد أمام سر الحياة الخفي. فهذا الشعور العميق والجميل والحقيقي يثير العلم والفن. فإذا كان أحد الناس لا يعرف هذا الاحساس أو لم يعد يستطيع الاحساس بالدهشة أو المفاجأة فهو ميت ـ حي وقد عميت عيناه»[1].

Die Fragmente der Vorsokratiker et Walter Kranz، برلين، Weidmannsche Verlagsbuchhandlung، 1952 (صدرت نشرات عديدة منذ ذلك الحين). ونورد ترجمة Marcel Conche، في Héraclite, Fragments، باريس، PUF، «Epiméthée»، 1986.

(1) Fréderich Nietzsche, «Schopenhauer éducateur» في Considerations intempestives، ترجمة Geneviève Bianquis، باريس، Aubier، 1966، ص 17؛ راجع ص 79 و87؛ Tao-té-King، Tao-tzeu («La vie et sa vertu») 16، ترجمة François Houang et Pierre Leyris، Seuil، Paris «Points Sagesses» 1979، ص 51؛ Comment je vois le monde، =

وهذه الأضداد الثلاثة في الحياة ـ الجنون والرقاد والموت ـ هي أضداد الفلسفة الثلاثة كما لاحظ أرسطو في Protreptique. ذلك بأن «العيش بالنسبة إلينا هو أن نكون يقظين». «فلسف يعني كان يقظاً تماماً»، كرر Novalis قول ذلك. ووافق أرسطو على قول Héractite إن الحكيم هو «اليقظ بالامتياز». وعيون ذكائنا، حسب ملاحظة شهيرة لماوراء الطبيعة، في مواجهة ما هو في ذاتنا الأكثر بداهة، تقارن بعيون عصافير الليل في وضح النهار. «عرفت تماماً العديد من الناس الذين يريدون أن يخدعوا، كما كتب Saint Augustin، غير أنني لم أعرف أحداً يريد أن ينخدع [. . .]. إنهم يحبون الحقيقة أيضاً بحد ذاتها ما داموا لا يريدون أن يُخدعوا». وفي الحقيقة «نحب الحقيقة بحيث أن الذين يحبون شيئاً آخر يريدون أن يكون ما يحبون هو الحقيقة»[1].

= ترجمة Maurice Solovine et Régis Hanrion، باريس، Flammarion، «Champs», Albert Einstein، 1979، ص 10.

(1) أنظر: Rémi Brague, Aristote et la question du monde، باريس، PUF، «Epiméthée»، 1991، ص 95، 89، 103ـ 104؛ Marcel Conche، في Héraclite، Fragments، ص 374ـ 375، في صدد المقطع 88 (DK)؛ ويحيل Brague، ص 82 ـ 83، إلى Novalis في Encyclopedie، الفقرة 151؛ وعن أرسطو، بخاصة المقطع 14 (Walzer, Ross) وترجمة Brague، ص 92ـ 94؛ وMétaphysique، A، 1، 993 b 9ـ 11؛ saint Augustin في Confessions، X، xxiii، ترجمة E. Tréhorel et G. Bouissou.

وموضوع اليقظة هذا مركزي أيضاً في الحكمة الشرقية، فكلمة Bodhi تعني «يقظة» وكلمة Bouddha «اليقظ». وعدم اليقظة والجهل هما على مستوى واحد، وكلمة Mâyâ التي تعني حرفياً «الوهم والخداع والظاهر» هي مبدأ عام لفلسفة Vedânta، والـ Mâyâ كوهم عالمي وجهل تلقي شراعاً لا يفسح في المجال إلاّ لفهم التعددية لا الحقيقة ووحدة الكون. ولا يعني ذلك بالطبع أن العالم الظاهراتي، أي العالم المتغير دائماً الذي يقدم لنا المعاني، ليس حقيقياً: يرتكز الوهم بالأحرى على اعتباره حقيقة نهائية تعطينا إياها اليقظة وحدها. فالفوارق بين الفلسفات الشرقية عديدة بالتأكيد عندما يتعلق الأمر بتحديد تجاه ماذا يجب أن تكون هناك يقظة بالضبط، كما هي في الغرب عندما يتعلق الأمر، على سبيل المثال، بتفسير القول «اعرف نفسك بنفسك». غير أن هناك في ذلك مسألة أخرى[1].

إنه الحدس ذاته في العمق لدى Alain الذي شهّر

---

(1) حول عدم اليقظة والجهل راجع Wing-Tsit Chan، A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton University Press, 1963, p. 400؛ وفي صدد الـ Mâyâ في انتشار الفلسفات الڤيدانتية أنظر Madeleine Biardeau, «Philosophies de l'Inde»، في Histoire de la philosophie، باريس، Gallimard، «Pléiade»، 1969، ص 233؛ راجع أيضاً المقارنات المنورة الذي أبداها Mircea Eliade في Mythes, rêves et mystères، باريس Gallimard، 1957؛ «Idées»، 1972، ص 60-77.

«بالساعة التي ينام فيها الحكماء الكاذبون والبروتاغوريون السفسطائيون تجار الآراء النفعيون، والبروتاغوريون تجار الرقاد» ذلك بأنهم «يفكرون عن طريق أنظمة متصورة سلفاً، ويجادلون وهم نائمون واعتراضات مفترضة، وأجوبة مقدّرة، وكلام طنان بلا معنى لا يلمس شيئاً ولا يُمسك بشيء». ومن هنا نصيحة Alain التالية:

مرّوا إذاً بدون توقف في وسط تجار الرقاد؛ وإذا أوقفوكم أجيبوهم بأنكم لا تسعون إلى نظام ولا إلى سرير. لا تتعبوا من التفحص والفهم [...]. إقرأوا، اكتبوا، ناقشوا، احكموا؛ لا تخشوا زعزعة الأنظمة؛ سيروا على خراب، ابقوا أطفالاً [...]. فقد بدا سقراط لكم سيداً سيئاً. ولكنكم رجعتم إليه؛ فقد فهمتم لدى سماعه أن الفكر لا يقاس بمقياس ذراع، وأن الخلاصات ليست المهم؛ ابقوا يقظين، هذا هو الهدف. لقد قتل تجار الرقاد في ذلك الزمن سقراط، غير أن سقراط ليس ميتاً. ففي كل مكان يناقش فيه الناس الأحرار يجلس سقراط مبتسماً وأصبعه على فمه. لم يمت سقراط أبداً، وسقراط ليس شيخاً [...]. كل فكرة تصبح خاطئة عند الاكتفاء بها[1].

فالفكرة المقترحة هي إذاً أن الكائن البشري لم يعش

---

(1) Alain, Vigiles de l'esprit، باريس، Gallimard، 1942، ص 17 و15 و14.

حياته بدقة، لم يعش حريته، ما دام لن يتساءل، مندهشاً، منذهلاً ـ أو يقظاً بكل بساطة: انه الشيء نفسه. فالحياة بدون يقظة لا تستأهل عناء عيشها. وقد بيّن Héraclite، بإعلان أن معظم الناس ينام في وضح النهار للأسف، أن هؤلاء الناس بعيدون عن الحقيقة. والنقطة المشتركة بين الذُهاني (المصاب بالذُهان psychotique) والنائم والميت هي أنهم ليسوا **هنا** والحق يقال.

2 ـ عاشق ذاته (نرجسي)

تقدم لنا خرافة النرجسي (عن اليونانية narkê: «الذهول»، «الحذر») مع ذلك صورة أكثر جذرية أيضاً للوهمي والزائف. والملاءمة العجيبة لهذه الخرافة التقليدية، كما رواها Ovide في Métamorphoses، تدهش وتستحق تعليقات متبسطة؛ إلاّ أن «غرابة حماقة» (Ovide) النرجسي، في بعض عناصرها الرئيسية فقط، تكفي لمقصدنا. لا يرغب عاشق ذاته في شيء حتى اليوم الذي يكتشف فيه جمال خلقته في ينبوع رائق مياهه برّاقة فضية اللون: «[...] يغرم، وقد افتتن بصورة جماله الذي يراه، بانعكاس غير متماسك، ويأخذ من جسده ما ليس سوى ظل». ويضيف Ovide «إنه، وقد تمدد فوق الحشيش الكثيف، **يتأمل الصورة الكاذبة بدون أن يشبع نظره منها، ويجعل من نفسه عن طريق عينيه صانع خسارته الماهر**

[. . .]. انني مفتون، أرى ذلك، ولكن ما أراه وما يفتنني لا أستطيع الامساك به، مهما كان الغلط الذي يغويني كبيراً في حبي». والحورية الصدى إلى جانبه الذي ليس لها صوت خاص موافق دائماً: انه ينتظر الأصوات التي تحدثها «ليبذل جهده في تكرار الكلمات الأخيرة في جملة»: يسأل ألا يوجد أحد هنا؟ ويجيب الصدى أجل هناك أحد. ويقول عاشق ذاته هل هناك أحد بالقرب مني، ويجيب الصدى أنا موجود[1].

وهكذا يستكشف العاشق نفسه حيث يعتقد أنه يرى نفسه، أي حيث لا يوجد، في مظاهر فارّة ومقطعة. ويختفي فيها غارقاً في النهاية في هذه المياه البراقة لكي يمسك بما لا يمكن دائماً أن يكون سوى انعكاس بدون تماسك[2]. «ولا يتحمل عاشق نفسه أن يكون أو أن يتصرف»، هذا ما كتبه Louis Lavelle. «إنه يبحث عما يمدحه بدلاً مما هو». وجريمته «هي أنه يفضل في النهاية صورته. والاستحالة التي هو فيها في أن يتحد بها لا يمكن أن تنتج فيه إلاّ خيبة الأمل». والغلط الأخطر «الذي قد يقع

(1) Ovide, Métamorphoses، III، 341 ـ 410؛ 402ـ 510 (ترجمة Joseph Chamonard، باريس، Garnier-Flammarion، 1966؛)؛ أنظر، Plotin, Ennéades، 1، 6، 8.

(2) إنها رواية Plotin (المرجع نفسه). وحسب رواية ثانية، رواية Ovide بصورة خاصة، وهي ليست أقل مدلولاً، يتلف في مكانه.

فيه هو أنه، بخلق هذا الظاهر لنفسه الذي اكتمل فيه، يتصور أنه خلق كونه الحقيقي»[1].

وليس لعاشق نفسه ذاتية، لأنه بدون سريرة. كل شيء سطحي. ليس له مثال أعلى مطلقاً طالما أن ما يقوم مقام ذلك انعكاس وهمي كصورة مرآة تتلاشى فوراً. وحياته، بما أنه مُشاهد ظاهره، بدون معنى، والأسوأ أيضاً: إلتماس المعنى. وليست له علاقة مع الغير لأنه لا يوجد أحد في حياته (لا هو ولا شخص آخر)، ما دام الصدى محروماً من صوت خاص، ومحكوماً عليه بأن يعكس صوته بشكل غير كامل. ويتشتت جسم الصدى سريعاً فضلاً عن ذلك في الهواء ولن يكون سوى صوت غير مسمى «يسمعه الجميع»، هذا ما أوضحه Ovide.

إن أشياء نصنعها لا تفسح في المجال لأن تكون بديلة الناس حولنا، كانعكاسات قدرتنا التي تثير شعوراً بكلية القدرة. «نحن نعيش في الواقع بالقرب من أناس آخرين بدرجة أقل مما نعيش تحت نظرة أشياء خاضعة وتبعث على الهلوسة وتردد دائماً المقالة نفسها، مقالة قدرتنا المذهلة، مقالة غزارتنا الوهمية وغياب بعضنا عن بعضنا الآخر»، كما كتب Jean Baudrillard منذ ثلاثين سنة. والحال، كما أبرز بـجـودة Fernand Dumont فـي Le lieu de l'homme، أن

(1) L'erreur de Narcisse، Louis Lavelle، بـاريـس، Grasset، 1939، ص 18 و13.

الكائن البشري «بحاجة إلى أن يعطي نفسه تصوّر ما هو، بالتموضع على مسافة من نفسه. والإنسان، ليتكلم عن نفسه يجب أن يتكلم عن العالم. غير أن عليه، عند القيام بذلك، أن يوسّط عنصراً من العالم بينه وبين العالم». وأفضل توسط لهذه الغاية هم كائنون بشريون آخرون، كما تثبت ذلك المبادلة والتبادل اللذان يحييان الصداقات الأصيلة ويجعلانها دائمة. إلاّ أن توسطنا الممتاز هو في وضع أن يصبح، بالأحرى، توسط الأشياء المحسوسة التي تعمل كإمارات. «خسارة العلاقة البشرية (العفوية والمتبادلة والرمزية) هي الواقع الأساسي لمجتمعاتنا». «لم يعد هناك سوى مثولية لأمر الامارات». «لم يعد هناك سوى واجهة زجاج لا يعكس الفرد فيها نفسه، وإنما ينشغف بتأمل الأشياء ـ الإمارات المتكاثرة [. . .]. إنه لا يفكر فيها، بل ينشغف بها ويزول فيها» (Baudrillard)[1].

والعالم المجهول المنطوي على ذاته الذي تولده التِّقانة (التكنولوجيا) هو أيضاً على صورة عالم عاشق ذاته. والكلام الذي يريد أن يكون التعبير الأصيل عن الفكر له شيء منقول، كالسعي إلى المناقشات العقلية. حتى أن

---

(1) على التوالي La société de consommation، Jean Baudrillard، باريس، Gallimard، «Idées»، 1970؛ Fernand Dumont, Le lieu de l'homme, La culture comme distance et mémoire، مونتريال، Hurtubise، HMH، 1971، ص 36؛ Baudrillard، المرجع نفسه، ص 255، 309 ـ 310.

آخرين يفضلون أن يقلصوا الحقيقة إلى «كبسولة صوت»، كما أبرز ذلك بقوة George Steiner الذي أحاطنا «بالتقهقر الشامل للكلمة». و«ثقافة الصوت حول الكرة الأرضية كلها يبدو أنها ردت السلطة القديمة للنظام الشفهي». وتفضل الهندسة المعمارية المدينية العصرية، بشكل متوازٍ، مدى النظر بدلاً من المقالة؛ وقد بيّن ذلك Richard Sennett: «[...] ours is a purely visual agora» (الأغورا التي تحضن هي أغورا بصرية صرف) (الأغورا agora: ساحة عامة كانت المجالس السياسية تنعقد فيها في المدن الاغريقية). والقسم الأكبر من الحياة العامة، في الحاضرة العصرية، يقدم مشهد ما يسميه John Berger «مسرح اللاّمبالاة»[1].

ولا يمنع ذلك أن تكون السمة الرئيسية لعاشق ذاته البهتان. فالعالم التافه الذي يسكنه يتأرجح بلا انقطاع في ماضٍ هو العدم لأنه ليست هناك ذاكرة تحييه؛ إنه ليس

(1) George Steiner, Dans le chateau de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture [1971]، ترجمة Lucienne Lotringer، باريس، Gallimard، «Folio»، 1986، ص 132، 126، 133؛ Richard Sennett, Fllesh and Stone. The body and the City in Western Civilization، لــنــدن، Faber and Faber، 1994، ص 358؛ John Berger, The Theatre of Indifference في The Sens of Sight، نيويورك، Vintage Books، 1985، 1993، ص 68 ـ 73.

سوى تتابع لحظات منتظمة مجردة من الماهية. ليس له مدة إذ إن ذلك يتطلب إحساساً بالذات. وما يريد عالم الأنباء ووسائل الإعلام أن يشهره كعالم حقيقي هو أحد الاستشباحات أو الأوهام بالنسبة إلى «الوقائع» المزعومة نفسها (قيل بجرأة «إن هذا ما حصل حقيقة»)، «أوهام ضرورية» من كل نوع، على سبيل استعادة تعبير Chomsky، ويكفي للاقتناع بذلك الرجوع إلى الوراء بضع سنين؛ «حقيقة العالم» المعروفة على شاشات الماضي تبدو ساخرة وهستيرية[1].

غير أن المسألة المركزية تبقى تجزّء الرؤية الاجتماعية التي يفاقمها تأثير الخبرات المجزّأة عن طريق وسائل الإعلام، والتلفزة في مقدمتها. وقد تم منذ مدة طويلة إبراز إلى أي درجة تولّد كتلة وسائل الإعلام فقّاعات يلغى المدى داخلها والزمن والسببية حيث يصبح الاحساس الملموس تجاه الغير، تجاه الألم الحقيقي، غريباً، على سبيل المثال. والحاجة المتنامية إلى الصدمات الكهربائية التي تقدمها المشاهد التي تقدّر بالعنف المجاني الأشد لا يمكن أن تفسر إلاّ بالدرجة المناظرة للبلاهة: غياب العقل يعوض

---

(1) راجع Noam Chomsky, Les médias et les illusions nécessaires، باريس، K.Films، 1993؛ Jean-François Revel, La connaissance inutile، باريس، Grasset، 1988؛ «Pluriel»، 1990؛ Serge Halimi, Les nouveaux chiens de garde، باريس، Libre-Raisons d'agir، 1997.

عنه بالاحاسيس الفظة أكثر فأكثر. وتساهم الجغرافية المدينية الحديثة وسرعة النقل، فضلاً عن ذلك، في استبعاد إدراك المدى المجتاز، ما دام الانتباه المراد للمشاهد المارة بسرعة قصوى يكاد يكون ممكناً. «هكذا، تعزز الجغرافية الجديدة كتلة وسائل الاعلام. فالمسافر، كمشاهد جهاز التلفزة، يختبر العالم في مقاصد مخدّرة؛ والمادة تتحرك سلبياً مبطلة التحسس في المدى، باتجاه مقاصد موضوعة في جغرافية مدينية مجزأة، ومتقطعة» (Richard Sennett)[1].

وعالم عاشق ذاته هو، على وجه الخصوص، عالم ليس فيه مقاومة ولا خبرة وبالتالي ليس فيه غيرية حقيقية. فمهندس الجسور والطرق ومدير التلفزة يتوصلان إلى خلق عوالم مجردة من المقاومة بقدر ما يمكن. تضاف إلى ذلك هذه الرغبة في تحرير المادة من أي مقاومة تترافق مع الخوف من اللمس، خوف يبرهن عليه التخطيط المديني العصري. «نخشى، بفضل حاسة اللمس، أن نبتلي بشيء غريب أو بأحد غريب من الناس. إن تقانتنا (أي التكنولوجيا) تتيح لنا تجنب هذه المخاطرة [...]. والنظام اليوم يعني نقصان اللمس» (Sennett). لقد نسينا أن التماثل

(1) راجع Markham, Fitzhenry and Whiteside، Northrop Frye, On Education، 1988، 1990، ص 93؛ Richard Sennett، المرجع نفسه، ص 18؛ Chantal Delsol, Le souci contemporain، بروكسل، Complexe، 1996، ص 92.

يولّد التطابق، «وجهه الآخر هو التعصب لرأي أو لعقيدة» (Bauman)[1].

والحال أن تحوّل الحضور إلى تصوّر يميز جميع أنواع الذُهان (الاختلال في الوظائف العقلية psychose). أنا = أنا هي معادلة الكئيب والمركّز على نفسه في الفراغ. ونحن نعثر أيضاً، في الوقت نفسه، على معادلة السيّد (كما حللها هيغل في مؤلفه Phénoménologie de l'esprit، IV): «إنه لا يلتقي شيئاً ولا أحداً. ليست له علاقة بالعبد إلاّ عن طريق الأشياء التي يستهلكها. وليست له علاقة بالأشياء إلاّ بواسطة العبد الذي يصنعها» (Henri Maldiney). غير أن الإحساس الأصيل بالذات هو «عودة إنطلاقاً من الكائن الآخر». وينبغي، في حال عدم وجود الصديق الحقيقي، الوسيط المثالي في رأينا، على الأقل أن يكون هذا الآخر أحداً حقاً، كائناً حراً يستطيع وحده إرضاء الرغبة في الاعتراف. وبدون ذلك «لا يلتقي الأنا المحجوزة في بساطة الحشو بدون حركة، في أي مكان إلاّ بصداه»،

(1) Richard Sennett، المرجع نفسه، ص 18 ـ 19؛ Zygmunt Bauman, Globalization, The Human Consequences، نيويورك، Columbia University Press، 1998، ص 47. راجع Richard Sennett, Uses of Disorder : Personal Identity and City Life، لندن، Faber and Faber، 1996، ص 39 ـ 43، 101 ـ 109، 194 ـ 195؛ وحول أهمية اللمس، راجع كتابنا De la dignité humaine، باريس، PUF، 1995، ص 105 ـ 113.

وذلك بالفعل مأساة عاشق ذاته.

وبدون الرغبة ـ الجوع أو العطش على سبيل المثال ـ يموت الكائن الحي. وموضوع الرغبة الفورية هو دائماً شيء حي، «يظهر كحياة مستقلة» هيغل. (هذا صحيح أيضاً إذا جرى تغيير الأشياء الواجب تغييرها mutatis mutandis، بالنسبة إلى العقل وهو حياة بالامتياز، غير أن موت النفس أقل إدراكاً على الفور. وسنعود إلى ذلك فيما بعد). ويتماسك الكائن الحي بالرغبة المتولدة من جديد بلا إنقطاع وبتلاشي الغذاء. إلاّ أن «هذا الإلغاء لكي يوجد يجب أن يكون هذا الآخر موجوداً أيضاً»، هذا ما أضافه هيغل. وفي العالم الظاهراتي حيث يكون الذهان السوداوي مسجوناً لا يمكن، بالمقابل، الخروج من دائرة التصور؛ ونادراً ما يستطيع مستهلك التلفزة المعاصر الخروج منها في الكرة البصرية. وهذا هو أيضاً، من جديد، العالم بدون مقاومة وبدون غيرية عاشق ذاته[1].

وليس هناك على الإطلاق تناقض، علاوة على ذلك، في صميم التصور كتصور. فالضدان متزامنان في الذكاء، وإنما يستبعد أحدهما الآخر في التصرف الملموس. والقرارات

---

(1) راجع من أجل كل ذلك Henri Maldiney, Penser l'homme et la folie، غرونوبل، Jérôme Millon، 1991، ص 23 ـ 38؛ و Phénoménologie de l'esprit، IV، ترجمة Gwendoline Jarczyk و Pierre-Jean Labarrière، باريس، Gallimard، 1993، ص 207 ـ 227.

التي يتطلبها العمل تفترض الخيار بين هذين الضدين (في الفرضية الأسهل). ومن هنا صعوبة التصرف، بخلاف العالم ـ المدهش ـ للتصور حيث يتعايش الضدان، وأكثر من ذلك يستضيئان تبادلياً. وممارسة الحرية تجبر على استبعاد ضد ما تم اختياره، بشكل نهائي ما ان يتم العمل، طالما أنه لم يعد منتمياً إلاّ إلى الماضي وأصبح متعلقاً بالضروري ولم يعد من الممكن إلاّ أن يكون. فما ان يتم الانتحار حتى تصبح كل امكانيات الفاعل/ الضحية ملغاة. وفي ذلك شكل آخر من المقاومة إدراكه يفلت من عاشق ذاته وتابعيه.

على أن أقسى نقص لدى عاشق ذاته يبقى الحب. فلا يمكن أن نحب الانعكاس أو الصدى، وكذلك بدرجة أقل أن نكون محبوبين منهما. فالوجدان هو في صميم أي حياة بشرية، ولاشيء أسوأ من وجدان مرتبط بالوهمي. وبما أن عالم عاشق ذاته مزوّر من جهة أخرى، بدون ذاتية، وبدون غيرية، فإن الخلاصة حتمية. فالتحاليل الثاقبة التي قامت بها Alice Miller بيّنت تماماً أن حماسة عاشق ذاته «للذاته المزورة لا تمنع الحب الغيري وحسب، وإنما أيضاً، وقبل أي شيء، حب الكائن الوحيد المعهود به إليه كلياً: ذاته». وهكذا فإن عدم إتاحة إبداء الولد انفعالاته الخاصة يجرده شيئاً فشيئاً من أي عزم شخصي؛ وفصل الكائن البشري عن أحاسيسه يمنعه أن يكون ذاته. وقد بيّن Auschwitz

مفاعيله. وكما ذكّر من جديد في مقدمته لكتاب Andrée Ruffo، يصبح **أولاد اللاّمبالاة** والمعاملة السيئة التي تلقوها في طفولتهم من قبل هتلر أو ستالين، إلى حد كبير، نهب الرعب الذي نعرفه[1].

3 ـ الاضطراب الروبصي والفضول

الحيوانات، في الحالة الطبيعية، هي في حالة استنفار دائماً، متنبهة للإشارات من أي نوع التي تصل إلى وسطها وتثير الخوف فيها والجوع إلى آخره، وتحكم الأشياء والأحداث في وسطها حياتها دوماً وتجررها في كل إتجاه. «يعيش الحيوان نفسانياً في الأشياء (Max Scheler)، بحيث أنها لا تتوقف عن الحياة في سيطرة الآخر مما جعل Ortega يقول إن الحيوان يعيش دائماً في الغربة، خارج ذاته، وأن حياته هي بشكل أساسي نزاع دائم. والإنسان

(1) Alice Miller, Le drame de l'enfant doué. A la recherche du vrai soi (1979)، ترجمة B.Dezler وJeanne Etoré، باريس، PUF، 1983، ص 65؛ Andrée Ruffo, Les enfants de l'indifférence، مقدمة Alice Miller، كيبيك، Editions de l'Homme، 1993. راجع Alice Miller, C'est pour ton bien. Racines de la violence dans l'éducation des enfants، باريس Aubier/Montaigne، 1984. راجع في هذا الصدد نقد Adorno للمثال الأعلى للقساوة في تربية نازيي المستقبل، «Eduquer après Auschwitz» في Modèles critiques، ترجمة M.Jimenez وE.Kaufholz، باريس، Payot، 1984، ص 212 ـ 213.

أيضاً، في بعض الجوانب، سجين العالم كالحيوانات الأخرى، محاط بأشياء تفتنه تارة وتخيفه طوراً، ومجبر، طيلة دوام حياته، على الاهتمام بها. وخاصيته الأساسية أكثر من غيرها هي مع ذلك إمكانية الانسحاب إلى داخل ذاته ليحدد ما يريد.

غير أنه، في صخب الأهواء، كلما وجد نفسه خارج ذاته فقد هذا الامتياز، فيتصرف عندئذٍ آلياً في نوع من «الروبصة المسعورة» فيتخلى عن فارقه الأساسي، فارق امكانية الإنفصال عن الأشياء الخارجية، والتحرر من العبودية «ويرجع إلى ذاته» (ensimismarse، مثل لعبة كلمات إسبانية تصعب ترجمتها) لكي يفكر ويتأمل ويشاهد ملياً ويضع تصاميم تتيح له فضلاً عن ذلك تحويل وسطه بطريقة، جذرية أحياناً، إلى الأحسن أو الأسوأ. وهناك حيث «العالم الحيواني» خارجانية صرف، والأشياء كلها فيه إلى حد ما بعضها خارج بعضها الآخر، partes extra partes، «**الخارج** الوحيد الممكن عن هذا **الخارج**»، كما لاحظ Ortega بعمق، هو، بالضبط، «**داخل** dedans، intus، خصوصية الانسان، ذاته، التي تتكون بصورة رئيسية من الأفكار». (من البديهي أن **الداخل** المعني ليس باعتماد حرفية الكلمة، إذ لا يمكن تخصيص «مكان»، **بالمعنى الضيق**، للأفكار)، وفي غياب «الأنا»، غياب «مسكن chez-soi» يأوي إليه، يبقى للحيوان ملجأ، هو النوم. من هنا

المقدرة الفائقة على النعاس عند الحيوانات[1].

والحال أن الإضطراب الروبصي الذي يميز الذين لا يفكرون في العمل ليس بدون صلة مع الفضول الذي وضعه بجودة Saint-Augustin ثم هيدجر. فالفضول لا يجذبه إلاّ الجديد، وبالتالي شيء آخر دائماً، بدون التأخر في أي مكان: «[...] إنه لا يسعى إلى الجديد إلاّ ليقفز ثانية من هذا الجديد إلى الجديد». إنه «**يتميز بعجز نوعي عن الإقامة** بجانب ما هو الأقرب». وبالتحرك ومتابعة التأثر من جِدة مستمرة وتغيير لا ينقطع يعنيان الإمكانية الثابتة للذهول الذي يشغله. ولا علاقة لها بالملاحظة والانبهار، «بالتأمل الاعجابي، مع ما يسمى thaumazein (الدهشة والإعجاب والتأمل) الذي يثير التساؤل أمام اكتشاف أنواع من الجهل يجب تبديدها. إنه لا يرغب في معرفة أكثر مما عرف، ولن يقيم على الاطلاق حيثما كان. «الفضول موجود في كل مكان وغير موجود في أي مكان». والفهم الجديد يخون، والحق يقال، الرغبة في الانسحاب، الرغبة في التواري،

(1) José Ortega y Gasset, «Ensimismamiento y alteración» في El hombre y la gente، الجزء VII، Obras completas، مدريد، Revista de Occidente، 1961، ص 82. تدل كلمة Ensimismamiento في آن واحد على المعنى الاشتقاقي، «الكون داخل الذات»، وفي الاستعمال الشائع، «الكون مستغرق في أفكاره»، و«التأمل» و«المشاهدة ملياً». وتعني كلمة Alteracion عدا الغُلة «حالة الصخب»، «الكون خارج الذات».

«وعدم استقرار الذهول يصبح إثارة»، بحيث، كما أوضح هيدجر، أن «هذا العالم الحاضر هو الظاهرة العكسية للغاية لما هو **الآن**»، وكلما كان الحاضر غير أصيل «كلما هرب وكلما ننسى»[1]. وما يجب أن يضاف إلى ذلك، مع Gadamer، أن الفضول إذا كان يثير الضجر والانهاك، فذلك في الواقع أن موضوعه «لا يتعلق بأحد وليس له أي معنى بالنسبة إلى المشاهد. وليس فيه أي شيء يدعو المشاهد إلى العودة إليه حقاً، لا شيء يمكن أن يتركز فيه». والصفة القطعية للجِدة هي بالفعل «الغيرية المجردة»[2].

ومن البديهي إجمالاً أن رؤية الفضول هي نقيض رؤية تأمل الجميل. وكذلك نقيض theoria (عن اليونانية theôrein: نظر، تأمل، تفحص) بمعنى الالتماس الفكري للحقيقة والتأمل بحصر المعنى. فنظر الفضولي باختصار يتعارض مع نظر الذكاء وكذلك العاشق أو العشيقة. فلا

(1) Martin Hiedegger, Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer, 1972، (ص 170ـ 173)، الفقرة 68c (ص 346 ـ 347)؛ ترجمة Emmanuel Martineau، بـاريـس، Authentica، 1985، ص 134ـ 136؛ 242ـ 243؛ saint Augustin, Confessions، X، xxxv، 54 ـ 56.

(2) Hans Georg Gadamer, Vérité et méthode، تـرجـمـة Etienne Sacre، راجعها وأكملها Pierre Fruchon وJean Grondin وGilbert Merlio، بـاريـس، Seuil، 1996، ص 144 (ص 131 مـن Wahrheit und Methode، كما استعار في Gesammelte Werke لـ Gadamer، الجزء I، Tübingen، J.C.B Mohr، 1986).

يعود يرى شيئاً لكثرة ما رأى. إننا، لكوننا خاضعون اليوم للسيطرة المتزايدة «الضجيج بصري» حقيقي، نرى في هذا الاتجاه أقل فأقل. فالفضولي يشكو من عسر القراءة والنظر نهائياً. وما يميزه هو المجرد بمعنى ما عزلناه وفصلناه وما أصبح زائفاً ما ان ننسى هذا الواقع، «عيوننا ذات المظاهر العديدة متكيّفة مع الكمي، مع ما هو مشتت؛ لقد أصبحنا محللي العالم، والروح أيضاً، ولم نعد قادرين على رؤية الكل»[1]. ومهما كان استبدال المظاهر الموجودة بالملموس الحي والتام ضعيفاً فهي ليست، ما ان تكون معزولة عن الكل الذي يعطيها معنى وحياة، سوى أوهام متخلفة وفارغة، فإننا نقع والحق يقال في رقاد ليس له حتى نظام حلم صاف.

4 ـ الحلم والتحوّل المنهجي
(تحول من حقل معرفة إلى حقل آخر أخص وأكثر أصالة)

ماذا يقال في ذلك؟ لقد وضعنا أفلاطون على الدرب الصحيح هنا أيضاً. وعرفت عبقريته في التجريد من نموذج «علمي» شكلاً من الرؤيا ـ في مقاصد الهندسة ـ وهو الذي

(1) La gloire et la croix، Hans Urs von Balthasar، ترجمة R.Givord، باريس، Cerf، 1965، I، ص 22.

كان إعجابه بالرياضيات كبيراً. فالهندسة والفنون جاءت بعدها، كما نقرأ في **الجمهورية**.

[...] ونرى أن ما نفعله في صدد ما هو حقيقة ليس سوى أحلام، وإنما من المستحيل أن نرى فيها ما هو واضح إلى هذه الدرجة إلاّ في السهاد، ما دامت تحتفظ بالفرضيات التي تستخدمها بحيث يتعذر مسّها، والتي يتعذر تحليلها، ذلك بأنه كيف يستطيع من كانت نقطة انطلاقه شيئاً لا يعرفه ونقطة الوصول والمراحل الوسيطة مكبلة بشيء لا يعرفه أن يتوصل، بالتوفيق بين عناصر كهذه، إلى المعرفة؟ (الجمهورية، VII، 533، ترجمة Pierre Pachet).

ولكن ماذا يراد بالضبط بالرؤيا والحلم بالمعنى المقصود هنا؟ كانت التوضيحات جاهزة لدى أفلاطون. «إن الحلم هو ما يلي: سواء أكان ذلك خلال النوم أو اليقظة، ما يعتقد أنه يشبه شيئاً ما ليس مشابهاً، وإنما الشيء نفسه الذي يشبهه ذلك» (الجمهورية، V، 476 c). «الوهم الذي يبقينا الحلم فيه لا يتيح لنا الاستيقاظ والكلام عنه مع التفريق الذي تفرضه الحقيقة» (Timée، 52 b-c، ترجمة Luc Brisson). ونستيقظ على ما هي الصورة حقيقة عندما نراها على هذا النحو، أي أنها تعني شيئاً متميزاً عن ذاته وتدلّ عليه، «الطيف الهارب دائماً من شيء آخر»؛ واعتباره، بدون تفريق، شيئاً باقياً بذاته هو حلم. على أن

الإغراء على اعتبار الصورة حقيقة كبير، لا أكثر، لأن الصورة موجودة حقاً. ويبدو أن أفلاطون تسلطت عليه ازدواجية الصورة. وغالباً ما عاد Gadamer إلى هذه النقطة: الصورة هي في آن واحد شيء وشيئان (اثنان dyade في اللغة الأفلاطونية): كونها تتكون من كائن وغير كائن في الوقت عينه، على نحو ما[1].

ثمة توضيح آخر يفرض نفسه، في الجمهورية، V، 476 c: يتكون الحلم من اعتبار «الأشياء التي تساهم» في الجميل، مثلاً، أنها الجميل ذاته. والمثال واضح: هذا الجميل هنا، وهذا الجميل هناك، ليسا الجميل ذاته. وحالة الاستيقاظ، بالنسبة إلى أفلاطون، هي «ادراك الجميل نفسه وكذلك الأشياء التي تساهم فيه، بدون الاعتقاد أن الأشياء التي تساهم فيه هي الجميل نفسه، ولا الجميل نفسه هو الأشياء التي تساهم فيه» (476 d). وبعبارة أخرى، حالة الاستيقاظ تعني رؤية الكل والأجزاء بدون الخلط بينها؛ وعدم رؤية الأجزاء وعدم التفريق عن الكل الذي تنتمي إليه، والأسوأ من

---

(1) راجع Gadamer, «Idea and Reality in Plato's Timaeus» في Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies، ترجمة P.Christopher Smith، منشورات Yale University Press، ص 174؛ «Dialectique et sophistique dans la VIIᵉ Lettre de Platon»، في L'art de comprendre، ترجمة Marianna Simon، باريس، Aubier، 1982، ص 239.

ذلك أيضاً تصوّر أن جزءاً ما هو الكل عني أننا في حالة حلم. ولا تعني ذلك أنه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة في الاحلام، وإنما هذه الحقيقة في أي حال لا تظهّر جلياً إلاّ في اليقظة.

وعندما لا يكون لدي شعور ناقد لما أفعله وامتنع عن التساؤل عن أسسه، تكون حالة مشابهة، والحق يقال، للروبصة تماماً، ولا تشبه حتى الحلم الواضح. وتسري هذه الملاحظات ولاريب بالنسبة إلى ما اتفق على تسميته اليوم بالعلم التقني، أو بالنسبة إلى مجرد المنفذين، ولكنها تكون ظالمة في ما يتعلق بالعلم بحصر المعنى الذي يخلق النظريات الجديدة المدعوة إلى رفع لواء المعرفة. إن فهم مسألية أبحاثه في العمق، والتنبه إلى قواعد نظامه وافتراضاته ضروريان للعالم الفيزيائي ـ على سبيل الاكتفاء بإيراد حالة جلية فقط ـ الذي سيجدد حقاً نظامه، على غرار وأينشتين في عصرنا، وهيدجر ومن خَلَفَهم. Heisenberg ولكن هذه المعرفة هل تلقن التعليم؟

مهما يكن من أمر من السهل رؤية أن التوقف عند صورة أو تصوّر، عند تجريد أو شيء ما يبقى بذاته، وإجمالاً اعتبار مظهر أو جزء بأنه الكل، هو التوهم بشكل خطير. وهكذا نجد، قبل الحالة النهائية، «المجرد الزائف دائماً» الذي شهّر به هيغل، أو كذلك [«الموضعة الغرارة للمحسوس» أو «الاشتطاط (الاستدلال الزائف غير

المقصود)] للمحسوس «السيء الموضعة»، لـ Whitehead، و«همجية الاختصاصية» ومجيء «العلماء ـ الجهلة» الذي شهّر به Ortega والكثير غيرهم من ذلك الوقت الذي شهّر بهم حديثاً Edgar Morin أيضاً. وما ان نضع أي تحوّل في المطلق حتى يجاور الخيالي. وبالتأكيد، كما لخص ذلك جيداً Jean-François Mattéi، «كل نظرية فلسفية أو علمية، سواء كانت قديمة أو عصرية، تبدو بالضرورة تحوّلاً منهجياً عندما تضع نموذجاً مصغّراً، في لغة أفلاطون أو Kuhn، «مثالاً» كفيلاً بأن ينير معقولية الواقع». وبالتأكيد، على سبيل المثال، للزعم أن «الإنسان نظام عصبي» له حقيقته ويخدم فيزيولوجية الجهاز العصبي. إلاّ أنه إذا كنت لا تستطيع مقاومة أن تعلن على الفور، كما فعل ذلك بعض علماء الإحياء (بيولوجيون)، أن «الإنسان ليس إلا نظام عصبي»، فإن اشتطاط الملموس السيء الموضعة فادح، فتنام نوماً عميقاً. كل واحد حر في أن ينام إلى ما شاء بالتأكيد، بيد أن ذلك، والحالة هذه، رقاد مكلف، مهما كان انخداع المجتمع بك قليلاً بسبب السلطة التي زوّدك بها خطأً. «يجب أن يستيقظ الإنسان كي يندهش، كا قال Wittgenstein ـ وربما الشعوب أيضاً. فالعلم وسيلة لتنويمه ثانية». وقد يتبادر إلى الذهن سماع موليير مجدداً: «العلم معرّض لخلق حمقى كبار». و: «الأحمق

العالِم هو أكثر حمقاً من الأحمق الجاهل»[1].

لنكن واضحين. ينبغي، في مسار التحوّل المنهجي، اعتبار المدافعين عن الحِياوة (البيولوجيا) محقين، على سبيل المثال، عندما يبرهنون على أنه لا «يخفّض»، ما دام العالم الأحيائي (البيولوجي)، على العكس تماماً، يكتشف ويُغني، أنه يكبّر فهم الحقيقي» (Claude Debru). غير أن المسألة ليست هنا. فالحماقة تبدأ عندما نعمّم لدى كتابة أشياء على غرار: «[...] تعلن الإدراكية عن عصر جديد لعلم الإنسان بالمعنى التام للتعبير» (Claude Allègre). والحال أن ذلك سر شائع - أكثر مما مضى في أيامنا بفضل التقدم المنجز - من داخل الحدود ذاتها المعترف بها، وهي ذات طابع منهجوي بصرامة، لا يمكن لأي علم خاص أن يدّعي أي معرفة تامة. وأقل من ذلك أيضاً في ما يتعلق بالكائن البشري الذي يتجاوزها جميعاً، وكذلك أي معرفة، للغاية والحق يقال. وملاحظة Claude Débru أصح وأكثر جدارة بعالم حقيقي عندما استخلص، امام «التعقيد المتعذر تصوّره لبنيتنا الدماغية» التي «تتجاوز قدرتنا على التصور»،

---

(1) راجع Edgar Morin, La méthode 4, Les idées، باريس، Seuil، 1991، ص 65 ـ 72؛ Jean-François Mattéi, Platon et le miroir du mythe، باريس، PUF، 1996، ص 9؛ Ludwing Wittgenstein, Culture and Value، منشورات G.H. von Wright، جامعة شيكاغو، 1980، ص 5؛ Molière, Les femmes savantes، IV، 3.

أن «الحِياوة لا تعلّمك الاعتدادية وإنما الخشوع». وسنعود إلى هذه المظاهر في الفصل التالي[1].

فالأمر يتعلق تماماً «بالجهل المزدوج» هذا الذي شهّر به اليونانيون بشكل لاذع بصواب بعد سقراط كما ذكّرنا بذلك. إن المعرفة التي تدعي أنها «علمية» وتجهل تاريخها (ومستقبلها بالتالي)، ودورها في المجتمع، وفي غياب تفكير ناقد، حدودها وافتراضاتها المنهجوية لا تستحق وصفاً آخر.

«العادة تخدر صواب حكمنا»، هذا ما قاله Montaigne. حياة العقل، كدور العرف، أكبر مما نشك فيه: إن ما اعتدنا على سماعه أو اعتقاده يبدو بديهياً، **تلقائياً**. ولذلك نفضل أن تقدم الأشياء لنا في لغة مألوفة (وإلاّ لن تبدو لنا هي نفسها). والحال أن ذلك يؤثر في أناس المعرفة (أو من يدعونها)، كما لاحظ أرسطو في صفحة تقليدية:

«بعضنا لا يقبل سوى لغة رياضية؛ وآخرون لا يريدون إلاّ أمثلة، وبعضنا الآخر أيضاً يفضل اللجوء إلى سلطة بعض الشعراء؛ وقسم آخر أخيراً يتطلب لكل شيء إثباتاً دقيقاً، في حين أن آخرين يحكم على هذه الدقة المفرطة

(1) على التوالي Claude Debru, Philosophie de l'inconnu: Le vivant et la recherche، باريس، PUF، 1998، ص 9 ـ 11؛ Claude Allègre, La défaite de Platon ou la science du XXème siècle، باريس Faillard، عام 1995، ص 402.

بعجز عن متابعة سلسلة الاستدلال، أو الخوف من الضياع في التفاهات. هناك بالفعل شيء ما من ذلك في تصنّع القسوة. وهكذا ينظر بعضهم إلى ذلك بأنه غير جدير بالانسان الحر في تجارة الحياة كما في النقاش الفلسفي، ولذلك ينبغي أن نكون قد تعلمنا أيّ التطلبات يجب اعتمادها في كل نوع من العلم [...]».

والمثال المستشهد به في أغلب الأحيان هو مثال تحوّل أي منهج إلى نمط رياضي، على سبيل المثال، في حين أنه، مهما كان ساطعاً، لا يمكن أن يطبق إلاّ على الكيانات الرياضية[1]. غير أن أي علم يتابع بشغف يمكن أن يتّسم بسهولة بالمطلق، كالكيمياء في مؤلَّف بلزاك La Recherche de l'absolu.

إن نمطاً، أو فئة ما، مكان الحجج، هو مثال آخر. والتحوّل التاريخي - «الذي اجتاحت آفته الحياة شيئاً فشيئاً»، كما دوّن ڤاليري - هو مثال آخر أيضاً. وقد لخّص

---

(1) Montaigne, Essais، الكتاب I، الفصل XXIII، باريس، Gallimard، «Pléade»، 1950، ص 139، راجع 135 ـ 137؛ Aristote, Métaphysique؛ A, 3, 994 b 32 - 995 a 20؛ الأسطر المستشهد بها: 6 ـ 13 A 995، ترجمة j. Tricot راجع Cf. Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale، ترجمة Gérard Granel، باريس، Gallimard، 1976، II، 8 ـ 13 ص 25 ـ 79.

Screwtape، الشيطان الأب، تماماً الخطة في نصائحه لابن أخيه Wormwood:

تعني وجهة النظر التاريخية، بالاختصار، عندما يكون أمام بحّاثة نص لدى مؤلف قديم، أن المسألة الوحيدة التي لا يطرحها هي معرفة ما إذا كان النص صحيحاً. إنه يسأل عن تأثر الكاتب القديم، وإلى أي درجة جاء النص متوافقاً مع ما قاله في كتب أخرى، وأي مرحلة في شرح الكاتب، أو في تاريخ الفكر عموماً، يشهّر، وكيف أثّر في الكتّاب اللاحقين، وكم كان في الغالب سيء التفسير (بخاصة من زملاء البحّاثة) [...].

من المسلّم به أن الفحوى الثقافية والتاريخية لفلسفة ما، على سبيل المثال، يجب أن تؤخذ في الحسبان مع كل كفايتها المطلوبة. إلاّ أن حبس نص شامل في مكان ما أو في آونة من التاريخ، الحديث أو القديم، بدون تفحص حقيقته أو بطلانه، يعني محاولة جعل الذكاء أسير الزمن، على طريقة أنباء صحيفة الأمس بالمقابل («أجل، ولكنه قيل أمس») ـ وهذا ما سماه Michel Serres بإتقان «مؤثر الروزنامة». وإذا ما تراءى لنا أن الناس لا يعرفون أن يحسبوا فهل ينبغي الاستنتاج من ذلك أننا توصلنا إلى عصر ما بعد الحساب؟ إن الخلاصة الحقيقية هو أنهم لا يعرفون الحساب. وطريقة معالجة ذلك هي في رؤية تعليم الحساب. وما هو شامل بأصالة هو حالي دائماً. وما يثير

الإعجاب بالضبط لدى كونفوشيوس، كما كتب Simon Leys، «هو أنه يستمر في أن يكلمنا اليوم؛ حتى أننا، في بعض الآونات، نقول إنه يقصد مباشرة مشاكل عصرنا ومجتمعنا». ولا يمكن إخضاع نص شامل لمعايير غريبة عن الفكر، وإنما بالطبع أسهل منه وتعفي من الفكر الحق يقال كذُرْجة اليوم وبعض المراسم **والسداد السياسي** (political correctness) والتزمّت في هذا الشكل أو ذاك من أشكاله العديدة[1].

وليس التحول التبسيطي مع ذلك حصرية المعارف المزعومة. والفقاقيع التي تحمل على الأسر إلى درجة الاغتراب عديدة. وفي ما يلي فقاقيع أخرى.

5 ـ الرديء الشمولي أو الكلي

هكذا يمكن ألاّ يكون لدينا سوى القليل من الفوائد أو الهواجس، وتحديد حقل اعلامها وموضعتها في حدود قطعة أرض. وقد يستخرج والدان أحياناً ذريعة حرية أولادهما لاغفال مجالات كاملة للمعارف الأساسية؛

---

(1) C.S. Lewis, The Screwtape Letters، لندن، Geoffrey Bles، 1943، ص 139 ـ 140؛ Simon Leys, L'ange et le cachalot، باريس، Seuil، 1998، ص 14. راجع G.K. Chesterton, «The Bigot», dans Lunacy and Letters، منشورات Dorothy Collins، لندن، Sheed & Ward، 1958، ص 151 ـ 153.

يقولون ستكونون أحراراً في أن تختاروا فيما بعد، كما لو أنه بالإمكان اختيار حقيقة بدون حد أدنى من المعارف المتعلّقة بها. ويعني ذلك في الواقع السخرية بالحرية. فتنوع التغذية وغناها هما أيضاً أساسيان للعقل كما للجسد؛ فلا يمكن، في حالة أو في أخرى، العيش بالحليب وحده طوال الحياة. «لا يمكن أن تنمو الذاتية البشرية إلاّ عندما توجد لوازم غنية ومتنوعة مقترحة عليه لايقاظه وتنشيطه وإشغاله. وفي حال عدم وجود أشياء يمكن أن يتم عمل ما إنطلاقاً منها، تفرض الأحاسيس والتصورات الأكثر أثرية نفسها مع احتمال المساكنة أحياناً مع عمل عقلي معقد» (Tony Anatrella). إن الأمر يتعلق بالتغذية وليس بالخنق «كحزمة عيدان تخمد ناراً صغيرة وتزيد من نار كبيرة» على سبيل استعادة صورة مارسيل بروست[1]. والعقل البشري يجب أن يُجرّ إلى أن يهضم الغذاء الضخم - بالاحتكاك المباشر مع الروائع الأدبية نفسها، على سبيل المثال، أو مع المسائل الكبرى التي تعمل على تقدم المعرفة العلمية أو الفلسفية الذي يحيي في كل زمن المعاصرة المدهشة للأفكار.

ومع أن الافساد العقلي والافساد الوجداني الظاهرين

---

(1) راجع Tony Anatrella, Non à la société dépressive، باريس، Flammarion، 1993؛ «Champs»، 1995، ص 54؛ Marcel Proust, Sur la lecture (1905)، باريس، Actes Sud، 1988، ص 42.

فوراً بدرجة أقل ليسا إفناء ـ إنهما كذلك ولا ريب بنسبة أكبر ـ من الافساد الفيزيولوجي؛ والتمييز في كل مرة هو قضية حياة أو موت؛ والفعل Krinein اليوناني (ومعناه «فعل»، «حكم»، «قرر») الذي اشتقت منه كلمة «نقد»، «معيار»، إلى آخره، يحيل في أول الأمر إلى وظيفة فيزيولوجية أساسية أكثر من غيرها، وظيفة إزالة المؤونات المضرة من الجسم: إذا توقفت الكليتان عن الرقابة فسنموت. والفعل اللاتيني cernere الموجود في كلمة «تمييز discernement» يخضع لبنية المدلول نفسها: الأمر يتعلق بفصل الحسن عن السيّء على المستويات جميعاً. ولكلمة Excrementum، أي الإفراز، الجذر ذاته؛ والتمييز الصائب لهذا الأمر لدى Kundera مدهش تماماً: الرديء «بجوهره هو النفي المطلق» للافراز؛ بالمعنى الحرفي والمعنى المجازي؛ فالرديء يستبعد من حقل رؤيته كل ما للوجود البشري من المرفوض بشكل أساسي». والحال «أن الوجود البشري، إذا لم يكن هناك أي فارق بين النبيل والدنيء [. . .]، يفقد أهميته ويصبح خفة لا تطاق». «فالرديء حجاب يخفي الموت». «الأجوبة في مملكة الرديء الشمولي معطاة سلفاً وهي تستبعد أي مسألة جديدة، وينجم عن ذلك أن الخصم الحقيقي للرديء الشمولي هو الإنسان الذي يسأل». واليقظة ترتكز هنا بشكل أساسي، وذلك واضح، على التمييز، على معرفة إصدار الحكم، وبالتالي رفض ما هو سيّء. فليس هناك بالضبط إمّا/ وإمّا،

«Entweder/Oder» في الحلم، كما لاحظ فرويد[1].

كل أنواع الحكمة تعترف بذلك: ليس هناك ما هو أقوى من اللغة. إن Gorgias المشهور عن حق بأنه «ذلك العاهل القوي، قام في l'Éloge d'Hélène، بواقعية طبيعية لا معنى لها وغير مرئية تماماً، بأعمال غير مألوفة أكثر من غيرها». «إذا لم يتعثر أحدهم عندما يتكلم، كما كتب Saint Jacques، فهو إنسان كامل، جدير بأن يكبت غرائز جسده كله». وانتهت محادثة كونفوشيوس بهذه الجملة: «من لا يعرف معنى الكلمات لا يستطيع أن يعرف الانسان»، وكل واحد يعرف جواب صاحب السؤال: «إذا عهد إليك بالحكم فماذا تفعل؟». «تصحيح الأسماء»، هكذا كان جوابه بلا تردد[2].

كما أن الشكل الأكثر فعالية للتحول يتعلق باللغة نفسها.

---

(1) Milan Kundera, L'insoutenable légèreté de l'être، ترجمة François Kérel، باريس Gallimard، 1984، ص 312، 307، 318، 319، 323؛ راجع Sigmund Freud, «Die Traumdeutung»، في Gesammelte Werke، II/III، فرانكفورت، Fischer، 1942، ص 323.

(2) Gorgias, DK 82 B 11,8، ترجمة النص من قبل Jacques Brunschwig عن «Gorgias et l'incommunicabilité»، في Actes du XVe Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française، 1971، حول La communication، ومونريال، Montmorency، ص 79ـ 84؛ Jc 3, 2 (ترجمة TOB)؛ Les entretiens de Confucius، XX، 3 وXIII، 3 (ترجمة Pierre Ryckmans، باريس Gallimard، 1987).

فسلطة الكلمات كبيرة إلى درجة أن الطغاة والدكتاتوريين والأنظمة الكلّيانية وغيرها (بعض الديوانيات البيروقراطيات) مثلاً) كانوا يخشونها دائماً قبل كل شيء كما يخشون الفكر والحقيقة؛ والمثقفون الماهرون في الكلمات ـ كالشعراء والفلاسفة والصِحافيون ـ هم المحكوم عليهم بالمشتبه بهم دوماً فيتخلصون منهم بشراسة كلما استطاعوا ذلك. وأثار Edgar Morin في Pour sortir du XXe siècle مثال Mao Zedong الذي، بدعايته، عرف كيف يجعل بسطاء الغرب يعتقدون أن الصين قضت نهائياً على الجوع في حين أن الناس كانوا يموتون من الجوع المتعاقب دائماً ـ أسوأ أنواعه في التاريخ كما يعتقد اليوم ـ مستغلةً «الوهم المفتاح بأن مشاكل حرية التعبير، والتعددية السياسية هما ثانويان تماماً بالنسبة إلى المشاكل الاحصائية البشرية والغذائية والاقتصادية»[1].

واللغة ذاتها يجب إذاً أن تقلص وتصبح أضيق، كما

---

(1) Edgar Morin، المرجع نفسه، باريس، Nathan، 1981، ص 203 ـ 204، 212، 216ـ 217؛ راجـــع الآن «La plus grande famine de l'histoire (1959ـ 1961)» تـأليـف Jean-Louis Margolin فـي Le livre noir du communisme تـأليـف Stéphane Courtois، بـاريـس، Robert Laffont، 1997، ص 530 ـ 541؛ وحول الكلّيانية، Simon Leys, «Les droits de l'homme en Chine» (1979) فـــي Essais sur la Chine، باريس، Robert Laffont، «Bouquins»، 1998، ص 639 ـ 655.

يشهر ذلك تماماً الرديء الكلي «Le kitsch totalitaire».
وعبّر Rémi Brague عن الأساسي عندما كتب، في مقدمته لـكـتـاب l'Éthique de solidarité: «إن الـفـكـروية (الايديولوجية) العاجزة عن تحويل الحقيقة تعمل على الكلمات التي تسمي هذه الحقيقة [. . .]. ذلك بأن اللغة هي الرباط الأول بين البشر، كالدم للحياة الاجتماعية. وإفسادها يعني إفساد هذه الحياة. وإفساد اللغة هو إذاً الشرط الأول لتدمير المجتمع المدني الحقيقي [. . .]». وأصبح الاجتياح يسمى «التحرير»، وحالة الاستثناء تسمى «سن الضوابط». ويعني «السلام والديمقراطية والحرية والعدالة» أن يمسك الحزب بالسلطة.

وهذا المبدأ صاغه بشكل مدهش جورج أورويل في كتابه «1984»: «إذا أردنا أن نحكم وأن نستمر في الحكم يجب أن نكون جديرين بتشتيت معنى الحقيقة». ويسمى ذلك «التحكم بالحقيقة، في اللغة العادية (oldspeak)، وفي اللغة الجديدة المقترحة في سبيل تضييق العقول (newspeak, novlange)، ويسمى ذلك «الفكر المزدوج»، أي «سلطة الأخذ برأيين متناقضين في آن واحد مع العقل وقبول كل منهما». وكذلك: «تدمير الكلمات شيء جميل»؛ و«ألا ترى أن الهدف الحقيقي للكلام الجديد هو تضييق حقل الفكر كما نفهمه الآن؟» و«الاستقامة تعني عدم التفكير. إنها تعني اللاّوعي»). وميزة الطبقة البروليتارية انه ليست لها أفكار

عامة بحيث أن «الشرور الكبرى تغيب عن انتباهها». وفي نص صادم، رأى George Steiner أنه أساسي اليوم أيضاً، بيّن حديثاً إلى أي درجة توصل النازيون إلى تدمير اللغة الألمانية لكي تستخرج من ذلك مصطلحات اللاّإنسانية وتركيباتها. «اللغات هي هيئات حية، معقدة للغاية وإنما هي هيئات مع ذلك. إن لها فيها نوعاً من القوة الحيوية، نوعاً من سلطات الامتصاص والنمو. إلاّ أنها يمكن أن تتلف وأن تموت»(1).

وهكذا يبدو الترابط الأساسي بين الثقافة والحرية معترفاً به بوضوح مثالي من الذين يحملون الحقد الأكبر للاثنين. ونفي إحداهما بدون نفي الأخرى مستحيل.

ولغات الخشب (أو القطن أو المدار المطبوع) لديوانياتنا وبعض عالم الأعمال ـ لا يقال «طرد»، بل يقال «عقلن»، «وطّد»، «غيّر بنية إدراكية بسواها» ـ تشكل جوقة. وقد شهّر

---

(1) Rémi Brague، «مقدمة» في مؤلف Joseph Tischner بعنوان Ethique de solidarité، بـــاريـــس، Critérion، 1983، ص 5؛ George Orwel, Nineteen Eighty-Four، لـنـدن، Secker & Warburg، 1949، Pinguin Books، 1954، ص 171، 44، 46، 61؛ George Steiner, «The Holow Miracle» فـي Language and Silence، لـنـدن، Faber & Faber، 1958، 1985، ص 117؛ أنظر للمؤلف نفسه «A Responsion» في Reeding George Steiner (منـشـورات Nathan A. Scott Jr. et Ronald A. Sharp)، Baltimore، The Johns Hopkins University Press، 1994، ص 281.

Václav Havel بصواب في هذه اللغات وفي هذه الأشكال الأخرى من السلطة غير المسماة والمبهمة بهذه الآلية غير المعقولة ذاتها واللاّإنسانية نفسها، وكذلك في الأنظمة الكلّيانية المعاصرة[1]. والحقد الحشوي على اللغة والثقافة الذي يسميها لا يتيح الشك فيها.

على أننا نجد، بين المتحمسين لنمط «الهدم» الذي ساهم إلى حد كبير في الانتماء الفكري لبعض المؤسسات الأدبية الاميركية، حقداً وقلقاً ذهنياً مماثلاً، معلنين بالأحرى بأنهما، في تعابير George Steiner المتزنة، «ولدت من الغياب (لأن العقل الأول Logos غائب)»، كما تشهد على ذلك «نتائج الابتذال المذهل». وممارسات تدمير النصوص الأدبية الهامشية والقاصرة هذه، والنصوص الفلسفية أحياناً (لدى Jacques Derrida أو Paul De Man)، لها كسمة مشتركة التحويل إلى كون ألسنّي، إلى «رطانة منفرة في الغالب، إلى ظلام مصنوع وإلى إدعاءات مزعومة للتقنية، تجعل كتلة النظرية والممارسة متعذرة القراءة»[2]. وكلمة «عدم البناء» التي كانت في الأساس اختيار درّيدا في De la

(1) راجع Václav Havel, «La politique et la conscience» في Essais politiques، وهذان النصان جمعهما Roger Errera وJean Vladislav، باريس، Calmann-Lévy، 1989، ص 225 ـ 247.

(2) George Steiner, Réelles présences. Les arts du sens، ترجمة Michel A. de Pauw، باريس Gallimard، 1991، ص 145، 158.

grammatologie هي نعت الشيء بنقيضه بدمج «الهدم» (المستعار من هيدجر: Destruktion et Abbau) «بالبناء». غير أنه سبق أن وجدناها في Littré، وفي Bescherelle (1873)، واستشهد بها درّيدا مطولاً قبل بيان كل ما لا تمثله كلمة عدم البناء بالنسبة اليه (ليست تحليلاً ولا نقداً ولا طريقة ولا عملاً، ولا عملية) واستخلص: «ماذا لا يمثل عدم البناء؟ كل شيء! فما هو عدم البناء؟ لا شيء! ولا أعتقد، لهذه الأسباب جميعاً، انها كلمة في **محلها**. انها ليست جميلة على وجه الخصوص»[1].

و«عدم البناء» يشكل شاشة النتاجات التي تخدمه كذريعة وتبقى إلزامياً صامتة بالنسبة إلى الروائع (روائع شكسبير أو دانته على سبيل المثال). على أنه، بصورة خاصة، كأي تحويل للغة وحدها، يجعل الانسانية ثلومة دائماً أكثر من غيرها بالقوى الطغيانية أياً كانت. إنه النقد الجذري أكثر

---

(1) Jacques Derrida, «Lettre a un ami japonais»، فـي Psyché. Inventions de l'autre، بـاريـس، Galilée، 1987، ص 387 ـ 393. أنـظـر La réponse de Trouillogan le phiosophe à la question de Pantagruel: «هل يـجـب أن يـتـزوج Panurge أم لا؟ الاثـنـان، أجـابـا Trouillogan. مـاذا تقول؟ هذا ما طلبه Panurge. ما سمعته، أجاب Trouillogan. وسأل Panurge ماذا سمعت؟ فأجاب Trouillogan. ما قلته. ها. ها. ها. هل وصلنا إلى هذا الحد، كان جواب Panurge. لا بأس. إذن هل يجب أن أتـزوج أم لا؟ فـأجـاب Trouillogan لا هـذا ولا ذاك (Rabelais, Le Tiers Livre، الـفـصـل XXXV، فـي Œuvres complètes، بـاريـس، Gallimard، «Pléiade»، 1942، ص 476).

من غيره الذي يوجهه إليه David Lehman: «مفعول عدم البناء تحويل الأدب واللغة إلى صمت يورثنا فراغاً فكرياً» يترك الحقل حراً للدكتاتوريين الصغار والكبار[1]. ولا يدعو إلى الدهشة أن تلاقي رقابات «الصحيح سياسياً» القليل من المقاومة من بين الورثة الجامعيين. واستخرج Habermas بنجاح كيف «يقصد Derrida على وجه الخصوص في عكس أوّلية المنطق إلى علم البلاغة»، وفي بناء «أوّلية علم البلاغة الذي يعالج الخصائص العامة على المنطق كنظام قواعد لا يخضع له، بصورة حصرية، إلاّ بعض أنواع المقالات المجبرة على إقامة الحجج»[2]. والنقد المزعوم

---

(1) David Lehman, Signs of the Times. Deconstruction and the Fall of Paul de Man، نيويورك، Poseidon Press، 1991، ص 99 ـ 100. أنظر David H. Hirsch, The Deconstruction of Literature. Criticism after Auschwitz، منشورات Brown University Press، 1991.

(2) Habermas, Le discours philosophique de la modernité، الجزء VII، ترجمة Christian bouchindhomme وRainer Rochlitz، باريس، Gallimard، 1988، ص 221 و224. ويذكّر George Steiner في موضوع «استقالة المثقفين» تجاه الاستقامة السياسية بما يلي: «Remember that "correctness" was a favorite Nazi word. "We are correct", they would say as they massacred. "Correctness" is a very odd word that is worth thinking about. Political correctness is one symptom. The nihilistic merriments of deconstruction and postmodernity are another» (The Chronicle of Higher Education, 21 juin 1996).

لمركزية العقل الأول الذي أعلنه درّيدا ـ الذي لا يحب البرهنة ولديه سبب ذلك ـ هو بالأحرى تفضيل واضح لمركزية العقل في أول الأمر ثم الأضعف، أي نقد عقل أوّل بلاغي، حتى الهذيان كحد أقصى. لأن «عدم البناء» يبدو هو نفسه محولاً إلى تقنيات تسويفية لأضعف أنواع البلاغات، بلاغة «الذين لديهم سبب خاطئ»، لكي يكون من الأفضل، كما لاحظ أرسطو، «الإسترسال في أي موضوع بدلاً من الاسترسال في السبب». وهكذا «هم لا يجيبون على الأسئلة، وإنما يدورون حولها ويستخدمون مقدمات إلى ما لا نهاية له»[1].

والحال أن الاحتفال السياسي بالسلطة الذي كان يعرّف النازية والهدم الفلسفي للعقل (الذي أصبح عاجزاً تجاه الطغيان) يقودان حتماً إلى القوة الوحشية كمرشد نهائي يتعذر تخفيضه. وهكذا كان، كما هو معروف، موقف Thrasymaque من سقراط: ليس هناك شيء آخر غير القوة الوحشية. إننا لا يمكن أن نرى بالتأكيد، في هذه الاشارات الصريحة أو الضمنية للقوة الوحشية، الهدف معترفاً به حتى من محامي الشكوكية الجديدة المغالى فيها غير الداعين إليها ولا ريب. وقد بيّن Benjamin Barber تماماً أن الأمر يتعلق بالأحرى بالسذاجة، ذلك بأن نية هؤلاء الآخرين هي

---

(1) أرسطو Rhétorique، III، 14، 1415 b 22ـ 24، ترجمة M.Dufour et A. Wartelle.

في الواقع مكافحة المذاهب لمفهومها كمؤسسات خبيثة. وذلك لا يمنع أن تكون «أدوات الثورة التي اختاروها تناسب الإرهابي الفلسفي أكثر مما تناسب المصلح التربوي. والشكوكية الجذرية والتحوّل المنهجي، والأنانية (أي أن الأنا وحده هو الموجود وأن الفكر لا يدرك إلاّ تصوراته)، والعدمية، والذاتانية، والكلبية (احتقار العرف والرأي العام والأخلاق الشائعة) لا تساعد النساء الاميركيات على كسب صوت أقوى في قاعة الصف؛ ولا ترفع النساء الاميركيات الملونات خارج سجن الجهل واليأس [...]». كيف يمكن التفكير في إمكانية مساعدة الذين ليس لهم صوت باثبات أن الصوت هو دائماً متوقف على السلطة، وتحريرهم من الجهل بالأخذ بأن درجة تعليم الأميين هي شكل كيفي للاستعمار الثقافي، وإتاحة المجال لهم للنضال من أجل المساواة والعدالة بمبحث العلوم الذي ينفي الأسباب وتعابير عقلية ومعيارية كعدالة ومساواة؟[1].

واللجوء إلى مفهوم اللعبة، إلى الانسان اللعوب، إلى الحيوان الذي يحب اللعب، وبالمختصر تحول اللغة إلى رهانات ذات طابع لِعبيّ ليس حجة يعتد بها تجاه الخصم.

---

(1) Benjamin Barber, An Aristocracy of Everyone. The Politics of Education and the Future of America، نيويورك Ballantine Books، 1992، ص 122 ـ 123. أنظر David H. Hirsch, The Deconstruction of Literature. Criticism after Auschwitz, passim، وإنما بصورة خاصة حول Derrida وPaul de Man، ص 80، والفصل 7، «Deconstruction and the SS Connection»، ص 143 ـ 165.

إن اللعب هو بالطبع شيء عظيم: «[...] نتفكّه لأننا نرغب في التأمل»، أولاداً وراشدين، هذا ما لاحظه Plotin. ولكننا لا نلعب مع الموت ولا مع الحياة، «اللعب مدهش، ولكن اللعب الذي ليس سوى ضد البناء ولا يعترف بالروابط المكنة بيننا جميعاً، فعدم البناء الساخر من أي مقالة لها مدلولها (والنماذج المقترنة بالعمل) يهدم أنسجة الرابط التي تتوقف عليها الحياة الاجتماعية الهشة إلى حد كبير» (Kenneth J. Gergen). «مثل ألعاب لغة» Wittgenstein التي تنعشها روح أخرى: «Unsere Probleme sind nicht abstrakt, sondern vielleicht die Konkretesten, die es gibt» («مشاكلنا ليست مجردة، وربما كانت الملموسة أكثر من غيرها»)، هذا ما كتبه Wittgenstein في Tractatus في صدد مشاكل المنطق واللغة[1].

والمشكلة الأساسية، كما نرى، هي في الحقيقة الصَبْويّة (التخلف العقلي الذي يجعل من البالغ طفلاً) التي كشفها وحددها تماماً Huizinga، واضع الدراسة التقليدية، Homo Ludens، في التعابير التالية: «[...] سنسمي صَبْوية موقف مجموعة سلوكها غير ناضج أكثر

(1) Plotin, Ennéades، III، 8، 1 (ترجمة E.Bréhier)؛ أيضاً، Kenneth J. Gergen, The Saturated Self. Dilemmas of Identity dans Contemporary Life، نيويورك، Basic Books، 1991، ص 194 Ludwig. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus، لندن، Routledge & Kegan Paul، [1922] 1933، 5، 5563، ص 148.

من حالة إمكانياتها الفكرية والانتقادية لكي تتيح لها، بدلاً من أن تجعل الصبي رجلاً، ان تكيف سلوكها مع سلوك المراهق». وهذا النوع من المراهقة الدائمة موسوم بتركيز مفرط على الذات، بنقص في احترام الغير وآرائه، بضعف عام في الحكم والحس الناقد تميل إلى إعطاء أهمية كبيرة للمبتذل وإلى إخضاع ما هو حقيقي في الواقع لغرائز اللعب وحركاته. وقد استشف هيغل، بنظر ثاقب مألوف، مفاعيل تربية كارثية تماماً تبقي الأولاد لمدة طويلة جداً في مرحلة الألعاب الطفلية:

بالإنكباب على تصوير الأولاد بأنهم توصلوا إلى النضج وراضون عن الحالة التي هم فيها، في حين أنهم، في هذه الحالة، في الحقيقة، يشعرون هم أنفسهم بحالة عدم نضج، تعكّر هذه التربية وتفسد حاجتهم إلى شيء أفضل. إنها تولّد نقصاً في الفائدة وضلالاً تجاه الحقائق الجوهرية للعالم الروحاني. وهي، من جهة أخرى، تثير لدى الناس شعوراً من الازدراء طالما أن هذه الأنواع من التربية تقدم اليهم، عندما كانوا ما يزالون أولاداً، بأنها هي نفسها تافهة ومحتقرة [...][1].

(1) J. Huizinga, In the Shadow of Tomorrow، نيويورك، W.W.Norton، 1964، ص 150؛ G.W.E-Hegel, Principes de la phiosophie du droit، الفقرة 175، ترجمة Robert Derathé، باريس، Vrin، 1975، ص 209.

وذلك لا يعني خيار نظرة ساذجة إلى علاقات اللغة بالأشياء. إن الرباط بين اللغة والفكر هو المسألة، بين المدلول (meaning) والعقل (mind)، أياً كانت في الغالب وبالتأكيد الكلمات فقيرة «تجاه الماهية المقاومة والمواد الحيوية والعالم وحياتنا الداخلية»، كما قال بإتقان أيضاً George Steiner[1]. فالمسألة هي أن ما يتفوق عندئذٍ هو الاحتفال النرجسي «بسلطة عدم البناء نفسها، بسلطة الذاتية الخارقة» (Charles Taylor)، بمضرّة كل محتوى وكل فكر، بغض النظر عن الانسان. وكلمات «عظمة» و«عبقرية» و«حكمة» هي محرّمة في هذه الممارسات حيث يكون هناك ميل بافراط، بالمقابل، إلى كلمتي «سلطة» و«مؤسسات»[2]. ويتحتم الاعتراف بأن وضع اللغة من جديد في الحبس على

---

(1) George Steiner, Réelles présences، ص 140؛ أنظر ص 121 حول «قطيعة التحالف بين الكلمة والعالم [. . .] الذي يحدد العصرية ذاتها». ورسم Hilary Putnam في représentation et réalité (ترجمة Claudine Engel-Tercelin، باريس، Gallimard، 1990)، ربط الكلمة «بمفهوم» ، (بدلاً من شيء)، في De Interpretatione (Peri Hermeneias) لأرسطو، واتبع ذلك ببدائل، تأليف John Stuart Mill وBertrand Russell وGottlob Frege وRudolf Carnap، و«العديد من الفلاسفة الهامين» (ص 48).

(2) Charles Taylor, Sources of the Self، منشورات Cambridge University Press، 1989، ص 489؛ Signs of the Times، David Lehman ص 112 و147-148.

هذا النحو ـ مع تقديم فكري هذه المرة ـ بدلاً من التحرير الكبير والاشراقات التي تقدمها في الحقيقة، هو على الأقل قمة الحماقة والانحلال.

«عمّا نميّز (كما تساءل نيتشه في صفة أخرى محذّرة) أيّ **انحلال أدبي**؟ عن أن الحياة لا تنعش المجموع. وتغدو الكلمة سيدة وتقتحم خارج الجملة، وتفيض الجملة وتعتم معنى الصفحة، وتعيش الصفحة بمضرّة المجموع: لا يعود الكل يشكل كلاًّ. وإنما تصلح هذه الصورة لجميع أساليب التقهقر: إنها، كل مرة، فوضى الذرّات وتفكك الارادة [...]، فالشلل والتعب، والاسترخاء في كل مكان، أو بالأحرى المودة والفوضى [...]. ولا يعود للكل أي حياة: إنه مركّب ومحسوب ومفتعل، إنه حادث عارض».

وكان يمكن أن يكون المشروع الأوّلي واعداً، غير أن عدم البناء في شكوكيته التافهة تلقى مصير السريرة الشاكة، «هذا الهذيان المجرد من الوعي» هيغل: الانسياق وراء اللاّنهاية السيئة للعرضي والتناقض المستقر للتصرف[1].

(1) Friedrich Nietzsche, Der Fall Wagner، 7، منشورات Kritischen Studienausgabe، برلين ونيويورك، Deutscher Taschenbuch Verlag et de Gruyter، 1988، الجزء 6، ص 27؛ ترجمة Jean-Claude Hémery المعدلة بشكل طفيف. وكلمة «décadence» هي بالفرنسية في نص G.W.F. Hegel. Phénomonologie de l'esprit، IV B، ص 235 ـ 236.

وقد يبدو تحوّل علم التحكّم أقل تأخراً وأكثر خصباً، رغماً عن الظواهر، غير أن كمونه الكلي ليس أقل ضخامة.

- هل توقفت عن ضرب زوجتك، نعم أم لا؟

- حضرة القاضي ليس لي زوجة ولم أضرب أحداً على الإطلاق.

- أيها المتهم إنك تخرج عن الموضوع. أجب على سؤالي. هل ضربتها أم لا؟

لقد عرفنا الاشتطاط (الاستدلال الزائف غير المقصود) للمسألة المضاعفة (fallacia plurium interrogationum) الذي كان يمكن لأرسطو أن يقرّبه من الاشتطاط العائد إلى المجانسة أو ثنائية الإتجاه. والخطأ في هذه الحالات جميعاً، حيث تكون التعابير مبهمة (مصدر رئيسي للسفسطة)، إطلاق سؤال بدون القيام بالتفريق بنسق واحد كلياً[1]. وتدارك ذلك هو الشيء الأسهل عندما نلجأ إلى البرهنة. والطريقة الآلية ليست مطلقاً في مستوى شيء حيّ كالبرهنة - وهي أيضاً أقل عند الازدواج كما هي الحال في النظام المعلوماتي، إذ تتقلص اللغة عندئذٍ إلى نعم أو لا، صفر أو واحد. وليست هناك برهنة حقيقية لا تجبر على الانحرافات عن الموضوع ظاهرياً - كونها عديدة بحيث أن المادة تكون عميقة وحيوية ومعقدة. ومجرد القيام، بدائياً،

(1) راجع أرسطو في Les réfutations sophistiques، الفصلين 17 و175 b 29، ترجمة Louis-André Dorion، باريس، Vrin et Québec، 1995.

بتحديد ما نقول له مظهر إنحراف. كما أن مختلف المواضيع التي تثيرها أية برهنة أصلية بسرعة وتكون تفسيراتها ضرورية تصبح من جديد مصطنعة بلون الانحراف. وقد صلح مجيء السفسطائيين في العصور القديمة لابراز إلى أيّ مدى جعل عدم الخبرة في مادة في الكلمات والاستدلال الاشتطاط عطوباً وهو الذي يمكن للانحراف الظاهري لدى سقراط أن يرفضه وحده. والسبب الرئيسي هو كثرة المعاني التي ترتديها الكلمات الأساسية أكثر من غيرها. فكلما كانت اللغة غنية كلما كانت متعددة المعاني، وقابلة للتأويل، وبالاختصار تخدم الفكر بشكل أفضل.

والحال أن ثورة على التحكم، بجعل اللغة عالمية عن طريق: أجل أو كلاّ، صفر أو واحد، خلقت لغة جديدة novlangue ولّدتها من نموذج آخر غير نموذج رواية (1984)، وإنما أقل إفقاراً وكلية. وكما كتب Denis Duclos: «الفكروية (الايديولوجية) الثناءويّة (أي المتعلقة بنظرية بعلم وظائف الأصوات الكلامية المرتكزة على فرضية المقابلات الثنائية) تحوّل الانسان إلى حبكة إعلامية لكي يصبح عامل أمن وتشخيص وانتاج. والفرد، بجعل نفسه آلياً وبلا تفكير إلى جانب الآلة، في عقله عن طريق هذه اللغة الجديدة المتقاسمة مع مُجانسيه، وليس في إشاراته كما في حال التيلورية (مذهب تيلور Taylor)، يتحضّر إذ لا يعود مشكلة الثقة بالتكامل الاجتماعي التقني. [...]. ويجري

هنا ترويض كل واحد على آلة الاتصال العالمي[1]».

6 ـ المخيّلة والخيالي

كل عالم يتقلص إلى الفورية هو في سجن، سجن أسوأ أيضاً إذا لم نتخيّل شيئاً خارج هذا السجن، ذلك بأن السجين، بفضل مخيلته، يستطيع الإفلات خارج الجدران، والتمتع أيضاً بحرية معينة، والوصول إلى حقائق أخرى غير حقائق المعاني مهما كانت جيدة وجميلة. فالمخيلة ليست محدودة بالأشياء ويجب ألاّ تدع نفسها محكومة بالتجريبي، إنها تلهو وتلعب بالصور التي ترسمها، وتجعلنا نجتاز الحقيقة. إنها تجعل كلية الحضور ممكنة، والخروج من الزمان، من كل ما يجاور؛ بامكانها أن تساهم في خلق عوالم أخرى، تماسكاً آخر، وفي استشعار حقائق أخرى، وفي «تجسيد أشياء مجهولة»، كما قال شكسبير. فليس هناك مجاز بدون المخيلة: لن يكون هناك سوى الحرف الغبي كآلة، الآلة التي تقتل،

---

(1) Denis Ducos, «Haine de la pensée. Le nouvel ordre informatique» في Le monde diplomatique، كانون الثاني 1999. لاحظ المؤلف أيضاً أن «الرأسمالية، بقدر ما تصبح معلوماتية، لا تنتج ما هو أكثر ذكاء، إنها ترقد في محاسبة شديدة النظافة وغير متناهية وليس لها كموضوع آخر غير نفسها [. . .]. ذلك بأننا، بإخفائها علينا، تغذي فينا هوى ما هو غير حالي، واسترخاء ذاتي تؤمنه الحلقة الخطية والعودة إلى الذات التي لا نهاية لها».

ولن تكون هناك أيضاً نظريات علمية. إنها تتيح تجاوز الفوري المحسوس لمعرفته بشكل أفضل، وكذلك للارتفاع باتجاه ما يتجاوزه، لادراك «ما لا يستطيع العقل البارد فهمه أبداً»[1]. وفي الحقيقة، كما كتب Jean-Jacques Wunenburger، «ليس للنشاط التخيلي نهاية لأن الصورة تتوارى عن الوضعنة، وعن التفتيش، والجرد. والمخيلة تمثل أيّ وسيلة يستخدمها الإنسان لتجربة الآخر، والموضوع الآخر وغير المحدود، وفي نهاية المطاف ما هو مقدس». هذا ما بيّنه تماماً كانط في الفقرة 49 من Critique de la faculté de juger: «ربما لا يكون الإنسان في واقع أنه هو نفسه في عدد أكثر مما يكون إلاّ أن يلمس ما يتجاوزه؛ والحال ان المخيلة هي بالضبط هذه اللجاجة التي يخترق العقل عن طريقها حدوده، مع بقائه عاجزاً عن أن يتصور ما هو غير محدود إلاّ في صورة محدوديته الخاصة»[2].

لنفكر، ولو للحظة، بكنوز الصور العديدة التي تحويها الحقول و«قصور الذاكرة» التي تكلم عليها Saint Augustin ببراعة في الكتاب X من Confessions (X، viii، 12

---

(1) Shakespeare, A Midsummer Night's Dream، V، i، 14 ـ 15؛ V، i، 6، Le Songe d'une nuit d'été)، ترجمة François-Victor Hugo).

(2) Jean-Jacques Wunenburger, La «Bildung» ou l'imagination dans l'éducation, dans Ecrits en l'honneur d'Olivier Reboul, dir. Renée Bouveresse، باريس، PUF، 1993، ص 68 و60.

المحتفظة بالحقائق التي لا تحصى والتي قدمتها المعاني على مر الأيام. والحال أن هناك في هذه القصور أكثر من الألوان والأصوات والروائح والأذواق والانطباعات اللمسية المتنوعة إلى درجة لامتناهية. وجميع الصور التي تمكنا من رسمها، والأفكار ذاتها التي يمكن أن تكون لدينا والتي نستطيع إثارتها من جديد كبئر مليء بثروات منسية موقتاً، يعود بعضها فوراً، وبعضها الآخر يجب البحث عنه لمدة طويلة. ونبحث أحياناً عن شيء ما وفجأة يعود الينا في المناسبة ذاتها؛ ويتبدد الضباب شيئاً فشيئاً فتظهر الأشياء التي ظننا أننا فقدناها والتي كانت مخبأة تقريباً من جديد، يفصلها نور عن الظلمات. وقد وصف ميشال بروست ذلك بأفضل من أي شخص آخر ولا ريب! هذه السلطة التي لدينا في أن تثير فينا، في الليل والسكون، الألوان، والأصوات بدون خلطها، هذه المجموعة كلها للخبرة البشرية، حتى انها، في حالة الفنانين العظام، تخلق إنطلاقاً من ذلك نتاجاً جديداً مدهشاً مشحوناً بالمعاني والأسرار الخفية في آن واحد، إنها سلطة مذهلة.

وقد قرّظ هيغل تماماً الطابع المدهش لهذا الوجود للكائنات في المخيلة البشرية حتى عندما لا تمارس.

«إن هذه الصورة تعود إلى العقل؛ انه يحوزها وهو سيدها؛ والصورة محتفظ بها في كنز العقل، في ليل العقل، إنها لاشعورية، أي أنها ليست معدّة للعرض كشيء ما أمام التصور، والإنسان هو هذا الليل، هذا العدم الفارغ

الذي يحوي كل شيء في بساطة هذا الليل، إنه ثروة تصورات وصور متعددة إلى ما لانهاية له لا يعود إلى ذهنه أي واحدة منها أو انها ليست موجودة[1]».

والسماء المرصعة بالنجوم، والبحر، والأرض هي مهيأة لنا، لكل واحدة ولكل واحد منا. ولاحظ سان أوغستان، في مقطع من Confessions (X، viii، 15) هز مشاعر Pétrarque، أن «الناس سيعجبون بقمم الجبال، وأمواج البحر، ومجاري الأنهار الواسعة، ومتعرجات المحيط وحركة النجوم وينسون أنفسهم»[2]. ولن نندهش أمام كون جميع هذه الأشياء التي سبق الكلام عنها لا نراها بأعيننا، بينما لم يكن من الممكن رؤيتها داخل أنفسنا (لنراها سابقاً في الخارج بالتأكيد) مع الابعاد نفسها التي يمكن أن تكون لها في الخارج. هناك «صرح ضخم لنتذكّر» بروست ما فعلناه وتحملناه، وكل ما فعلته التجربة أو ما تكلمنا عنه. هناك المهارات المكتسبة، كفنّ الإصغاء أو الكلام، والمفاهيم التي تعلمناها والتي يمكن عندما تشرحها لي شيئاً

(1) G.W.F. Hegel, La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie، ترجمة Guy Planty-Bonjour 1805، باريس، PUF، «Epiméthée»، 1982، ص 13.

(2) Pétraque, L'ascension du mont Ventoux، ترجمها عن اللاتينية Denis Montebello، منشورات Maeght، مجلة Argile (1978)، مستعادة لدى Joachim Ritter, Paysage. Fonction de l'esthétique dans la société moderne، ترجمة Gérard Roulet، باريس، Imprimeur، 1997، ص 50.

ما ان أقول: أجل، هذا صحيح، كلا هذا خطأ. وهناك الاعداد (عدد هذا أو ذاك، وكذلك الاعداد التي بواسطتها نعد) والصور الهندسية (هذا المثلث أو ذلك اللذان يولدان ويضمحلان إرادياً، لذلك نبرهن مثلاً على خصائص المثلث الذي هو بمنجى من التصورات). وهناك الأحاسيس والأهواء والانفعال، والسرور، والألم، والخوف، والغم، والحب. وأستطيع الكلام عنها بدون أن أشعر بالضرورة بهذه الأهواء في الآونة عينها، وأن أتكلم عن الحزن، مثلاً، بدون أن أكون حزيناً: مما يثبت أن الصور متميزة عن الخبرات نفسها. ولأنني أستطيع الكلام عن الألم بدون أن أخلطه بالحبور بدون أن أتحمله، فذلك يبين تماماً، أنهما موجودان في نفسي بحيث أنني أشعر بهما بشكل بآخر وإنما بطريقة أخرى عندما أشعر بهما.

ويوجد أيضاً فينا، وفي مخيلتنا، ما نحب أن نفعله، وما لدينا النية في أن نفعله، مخططاتنا، وأحلامنا وآمالنا. والتماس المعنى يفترض المخيلة والذاكرة. والحال كذلك في أي ممارسة للذكاء[1]. وقد حدد غاستون باشلار

---

(1) «La découverte de l'imagination»، Cornelius Castoriadis، في Domaines de l'homme. Les carrefours du Labyrinthe، II باريس، Seuil، 1986، ص 327 ـ 363؛ أرسطو: «L'âme ne pense jamais sans images»، De anima، III، 10، 7، 431 a 16 ـ 17)؛ saint Augustin, De Trinitate، XI، vii، xi-11، 18.

وجيلبير دوران تماماً «الدينامية المنظمة» للتصور، «عامل التجانس في التصور» المدعو الذكاء إلى إخضاعه للتمييز الذي بدونه لن يكون هناك فكر حقيقي: «وحدة الفكر وتعابيره الرمزية تبدو تصحيحاً دائماً، كتنقية أبدية». وقد بيّنت ذلك Jacqueline de Romilly بشكل مدهش: «عالم يفيض «بمعارف منسية»، وحماسات عاطفية تثيرها معرفة الآخر «ترسم، شيئاً فشيئاً أذواقنا وطموحاتنا» غيّرت حياتنا، وطريقتنا في التصرف، في العمق، وتستمر في عمل ذلك حتى الموت، بلا علمنا في معظم الأوقات[1].

ويعني ذلك، إلى حد كبير، القول إن صور كل آن من حياتنا لا تنقطع عن التأثير في نوعية أفكارنا ورغباتنا. وكتبت Iris Murdoch أيضاً: «الضرر الذي يسببه للحياة الداخلية والعزلة والهدوء فرض الصور التافهة أو الخلاعية أو العنيفة في التلفزة جرح عميق». مما يعني أن «الانسياق» وراء مخيلة كل ما يتصوره السجناء داخل مغارة أفلاطون، هو، والحقيقة تقال، نقيض الدينامية المحررة التي سبق الكلام عنها، ذلك بأن الأمر يتعلق بتصور تخيلي خادع يسجن العقل تماماً: تصور تخيلي مزهوّ مصاب بالعُصاب،

(1) Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire، باريس، Bordas، 1984، ص 26. Jacqueline de Romilly, Le trésor des savoirs oubliés، باريس، Fallois، 1998، ص 7، 27، 107ـ112.

منتقم ومتكبر. إنه يمنع الأفكار الجديدة، والفوائد الجديدة والحنان، أي إمكانية الأعمال المخصبة الصالحة، ويثير الضجر والحياة الكئيبة المحبطة. ربما أن ذلك معنى سؤال شكسبير:

«O hateful error, melancholy's child, / Why dost thou show to the apt thoughts of men/ The things that are not?»[1].

«تتمثل وحدة الفكر وتعابيره الرمزية كتصحيح مستمر، كتنقية أبدية».

كما أن دور الخيالي أساسي لجميع المجتمعات التي لا تستطيع غض النظر عن الخيالي الجماعي، والأوهام والطقوس والرموز. «يتجمع الفاعلون في الخيالي ويعطون أنفسهم أسباب العيش معاً. إنهم يوازنون العالم ويضعون النظام» (Gilbert Larochelle). والحلم الفردي أساسي أيضاً لحياة كل واحد، وعمل الوهم الذي يتيح الشعور بتخيلات أخرى وأنواع أخرى من الخيالي يقوم بدور أساسي، والحال ان اجتياح الصور الذي يصيبنا اليوم ـ «نتلقاه بشكل سلبي أكثر عبر الشاشات وبصور أكثر تضامناً» ـ يؤدي إلى لبس في أقطاب الخيالي الثلاثة هذه، كما أبرزه باتقان Marc Augé، إذ بيّن «نظاماً جديداً للوهم الذي يؤثر اليوم

---

(1) Julius Caesar، V، 3، 67ـ68: «أيها الغلط المكروه، ابن السويداء، لماذا تبين للفكر الحساس للناس الأشياء على غير ما هي؟»، Iris Murdoch, Metaphysics as a Guide to Morals، لـنـدن، Chatto & Windus، 1992، في Penguin Books، 1993، ص 308.

في الحياة الاجتماعية ويلوّثها ويخترقها إلى درجة أنه يجعلنا نشك فيها وفي حقيقتها ومعناها وفئاتها (الذاتية، الغيرية) التي تكوّنها وتحددها». أي أن «العدو هو في ذاتنا، في قلب المكان، وبالأحرى داخل الأرض وليس خارجها». يضاف إلى ذلك أن الاستهلاك المستسلم للصور التي تمر هو «عامل قوي للتفكيك الجماعي والاغتراب الفردي»[1].

وها هي المخيلة والخيالي، في هذه الأحوال، بعيدان عن أن يحررا كما يجب أن يفعلا، إن لهما بالأحرى تماماً مفعول السجن والنعس.

7 ـ الضغينة

لقد استشفّينا من جديد في صدد بعض الصور أسوأ التجريدات المخفضة ويبقى التجريد الذي «يصنعه» الهوى كما بيّن Gabriel Marcel في الصفحات التي كرسها «لجوهر التجريد، عامل الحرب». إن مارسيل مستوحياً تحاليل نيتشه، بخاصة تحاليل ماكس شيلر، أبرز أن «أي تحوّل مخفض للقيمة هو في أساس الضغينة، أي الانفعال، ويناظر في الأساس نوعاً من الاعتداء الموجه ضد نوع من كمال الحقيقي يمكن فقط أن يأمل فكر ملموس بتصميم أن يحكم لصالحها». وهذه «البواطن العاطفية لعقلية التجريد»

---

(1) Gilbert Larochelle, L'imaginaire technocratique، مونريال، Boréal، 1990، ص 13؛ Marc Augé, La guerre des rêves، باريس، Seuil، 1997، ص 39، 11، 19، 42.

تساعد على فهم كيف يمكن في عمل الحرب أن نخسر وعي الحقيقة الفردية للكائن الذي يمكن أن ننقاد إلى إلغائه «وهديه إلى التجريد: فيكون هو الشيوعي أو المناهض للفاشية أو الفاشي، الخ».

وتبدو ملاحظات مارسيل هذه بالأحرى صحيحة مهما كان النظر إلى إنسان الضغينة قليلاً في ما لديه مما هو أكثر تمييزاً. وهذا الإنسان تقل قيمته إلى درجة أنه لن يكون في وسعه أن يرى ما له قيمة حوله. ويقتضي له حتماً تقليل قيمة كل ما هو ممتاز إذ إن وجوده يسحقه ويؤجج رغبته. وإعادة الآخرين إلى كفافه الخاص، بألاّ نرى لديهم سوى الاغلاط والأخطاء هي بالتالي بالنسبة إليه مهمة كل لحظة مدعوة إلى إعادة ظاهر توازن لا غنى عنه لبقائه. وها هو إذاً إنسان الضغينة قريب جداً من العدمي أو الهمجي كما وصفهما في نهاية الفصل السابق. والثلاثة ـ ربما تختلط في واحد فضلاً عن ذلك ـ هي خبزهم في التجريد المخفض.

والغضب غير المسيطر عليه يجعلنا نحتدم غيظاً، كما يقال، غارقين في الظلام بشهية الانتقام، وقحين، مأخوذين بهذا المظهر وحده: لقد أهانني (أو أي قدح آخر)؛ وكذلك أي هوى تثيره المصلحة الأنانية، أو الرغبة أو البغضاء بشكل جذري أكثر. والتحولات التقنوقراطية، واحتقار الإنسان الذي سبق الكلام عنه أعلاه على أنها عوارض فساد السلطة تعود إلى علم الأمراض نفسه. ولاحظ

Adorno أن «طابع الهيمنة ـ كل واحد بامكانه السيطرة عليه في المصادر التي نملكها في صدد الرؤساء النازيين ـ يتميز بهوس التنظيم، وعدم القدرة على القيام مباشرة بتجربة العلاقة بالغير، نوع من أشكال عدم الحس، وواقعية عديمة التناسق». والذين «يميلون إلى إسباغ التيمية fétichisme على التقنية» هم بكل بساطة «أناس عاجزون عن أن يحبوا»، هذا ما أضافه؛ «قد يكون غداً دور مجموعة غير اليهود، المسنين على سبيل المثال الذين راعى الرايخ الثالث جانبهم، أو المثقفين، أو مجرد جماعات هامشية»[1].

واحتقار الانصاف هذا هو عنف صرف: انه يرتكز على تشويه الملموس، الحقيقة البشرية هنا، باسم التماثل

---

(1) Gabriel Marcel, Les hommes contre l'humain، طبعة جديدة، بادارة Jeanne Parainvial، مقدمة Paul Ricœur، باريس، Editions Universitaires، 1991، ص 14، 99؛ Theodor W. Adorno، المرجع نفسه، ص 213، 215، 218؛ وقد أوضح أن القضية تتعلق «بمجموعة أناس باردين تماماً لا يتحملون برودتهم الخاصة، وإنما هم عاجزون عن أن يغيروا فيها أي شيء. ويشعر كل انسان اليوم، بدون استثناء، بأنه محبوب إلى درجة قليلة جداً، لأن كل واحد جدير بالحب بشكل غير كاف» (ص 216)؛ «[يوجد] هنا ما يسمى حيازة الفكر المجرد: عدم رؤية أي شيء في القاتل سوى هذه الصفة المجردة بأنه قاتل، وتدمير كل ما تبقى من انسانيته في ذاته عن طريق هذه الصفة». (أنظر Hegel, Wer denkt abstrakt، منشورات Karl Lowith وManfried Riedel، فرانكفورت، Fischer، 1968، I، ص 79).

المجرد. ويجري الكلام بصواب عن النهج عن طريقة «Procuste» كإشارة إلى قاطع الطريق الأسطوري هذا المسمى Procuste الذي كان يخضع المسافرين لتعذيب إذ يمددهم على أحد سريريه: الكبار على الصغير منهما والصغار على الأكبر، ثم يقطع أرجل الأكبر ويسحب أعضاء الأصغر لكي يتوافق مع أبعاد كل سرير. وكل طريقة تضع قاعدة مجردة فوق الحقيقة البشرية الملموسة الفريدة ـ هذه المرأة أو هذا الرجل في تصرفه اليومي ـ لا تقل عنفاً. وهكذا الأمر في استبدال الانتماء الاجتماعي والأخلاقي والفكروي والديني إلى آخره بالشخص الملموس. وتلك طريقة قد تتم جماعياً وباقتباس طرق وسائل الاعلام كل يوم:

«Rumour is a pipe/ Blown by surmises, jealousies, conjectures,/ And of so easy and so plain a stop/ The blunt monster with uncounted heads, /That still-discordant wavering multitude, / Can play upon it»[1].

«نحن نركض خليّي البال في الهاوية بعد أن وضعنا شيئاً

(1) Shakespeare, The Second Part of King Henry the Fourth، المقدمة، 15 ـ 20: «الإشاعة ناي تنفخ فيها الشكوك والحسد والظن: أداة أسهل وأبسط من الغول المخيف ذي الرؤوس التي لا تحصى، والعدد الوفير الغامض يمكن أن يكون له دور» (ترجمة François Victor Hugo).

ما أمامنا لكي يمنعنا من رؤيته»، هذا ما كتبه باسكال. ويمكن أن يكون هذا الشيء في عصرنا الفكروية قبل أي شيء (الحاضرة دائماً، مهما قيل، وفكروية السوق تبينه بما فيه الكفاية). وفي تعابير Soljenitsyne «هي التي تقدم التسويغ المنشود للغدر، العزم الطويل الضروري للمجرمين. والنظرية الاجتماعية هي التي تساعد المجرم على تبرئة أعماله في نظره ونظر الغير، للتفاهم على توجيه تقريظ وشهادات احترام وليس مآخذ ولعنات». وبالمختصر «إن الفكروية هي التي أتاحت في القرن العشرين اختبار الاجرام على مستوى الملايين». ثمة حدود لا يمكن أن يجتازها مجرم عند شكسبير ـ مكبث مثلاً الذي نهشه تبكيت الضمير ـ «وإنما يجتازه فارق مسلح بفكروية: بالاحتفاظ بالنظر الجلي»[1]. وينبغي من أجل ذلك أفيون قوي بالتأكيد، وإنما قبل أي شيء، الظروف الثقافية التي تخلق التبعية.

---

(1) Pascal, Pensées 183, (Brunschvicg)، 166 (Lafuma). Alexandre Soljenitsyne في L'archipel du goulag، باريس، Seuil، 1974، الجزء I، ص 131 ـ 132. وحول معسكرات المعتقل الصيني أنظر Le livre noir du communisme، ص 544ـ 560؛ وحـول الـ Laogai، إسم صيني للنظام الصيني المتعلق بالسجون، يتعلق الأمر «بنظام سجني هو الأكثر نزلاء في الأزمنة جميعاً»: نحو 50 مليون فرد حتى منتصف الثمانينات، «تحت الشمس المشعة المأساوية».

الفصل الثالث

ثقافة العقل

«إذا كان التعليم يعني الخلق فإن منع التعلم يعني القتل».

Plutarque «Lilies that fester smell far worse than weeds».

(Shakespeare)

«We live in the mind».

.(Wallace Stevens)[1]

1 ـ الكلمات والأشياء

يخشى أن يكون الغموض دائماً كبيراً حول كلمة «ثقافة» وما يقاربها إذا صح القول. لنذكّر، بدون المغامرة في الأدب المتخصص الشاسع، باختصار بالمعاني الأكثر بدائية والأساسية.

---

(1) Plutarque, La vertu peut-elle s'enseigner؛ 2، 439 c، ترجمة Jean Dumortier، في Œuvres morales، الجزء VII، القسم الأول، المعالجة 27، باريس، Belles Lettres، 1975؛ Shakspeare, Sonnet 94؛ Wallace Stevens, «From the Notebooks» في Collected Poetry and Prose، نيويورك، The Library of America، 1997، ص 904.

«لا تقاس الأجساد الحية كما تقاس الأشياء بغير إتقان»، كما لاحظ غوته. «الشيء الحي لا يمكن أن يقاس بأي شيء خارج عنه، غير أنه إذا كان يجب أن يكون يوماً ما، فينبغي أن يقدم هو نفسه مقياس هذا القياس. ولا يمكن، أكان روحانياً إلى أعلى درجة، ان تجده الحواس». وكلمة «ثقافة» الممتازة تحيلنا بالضبط، لأول وهلة، إلى الحياة، بدلاً من نوع من النموذج الصنعي. إنها توحي باستمرار بالنمو الخاص بالحياة، النمو الذاتي، وكذلك بنوع من الهشاشة والتبعية بالنسبة إلى الوسط[1]. والحياة المعنية هنا

---

(1) J.W.Goethe, Studie nach Spinoza في Sämtliche Werke، زوريخ، Artemis-Ausgabe، 1949، 1977، الجزء 16، ص 840 ـ 841. وهذه الملاحظة جوهرية. ومن المهم أن نرى بوضوح أن «الأمر لا يتعلق إذاً والحالة هذه بمجازات ملتبسة (راجع حول هذا الموضوع Judith Schlanger, Les métaphores de l'organisme، باريس، Vrin 1971). والشكل المنطقي هنا هو شيء آخر تماماً. فالأمر يتعلق «بالمثال» (Paradeigma) كما حلله أرسطو في Premiers Analytiques، II، حيث الحجة تتناول قسماً بعد قسم. ولا شيء يجلو شكل الحياة بأفضل من غيره، حتى ولو كانت الحوادث مصطنعة ويمكن أن تشكل نوعاً من الانقاذ (راجع «Jean Ladrière, «L'organisme et la personne في Figures de la finitude. Etudes d'anthropologie philosophique، Louvain-la-Neuve، المركز الأعلى للدراسات Institut supérieur de la philosohie، 1988، ص 115 ـ 141). وإلا، حسب الكلمة الشهيرة للشاعر: «Our meddling intellect/ Misshapes the beauteous forms of things: - / We murder to dissect» (Wordsworth).

هي حياة النفس حسب الصيغة التقليدية العائدة لشيشرون، de cultura animi ـ أي التفتح التام للروح البشرية، وليس للشجرة فقط، بأفضل إمكانياتها. إنها تتضمن الآداب والسياسة، وحب الجمال أيضاً بالطبع، لأن شيشرون قال بالضبط animi بدلاً من animae، مما يوحي بجميع القيم التي نجمعها مع ما يسمى «القلب» ـ وليس الذكاء فقط. ثمة طريقة أخرى لقول الحقيقة الجوهرية هي القول إنها تشمل الحياة البشرية كلها.

من هنا، فضلاً عن ذلك، تمكن شيشرون من أن يضع بدون لبس المعادلة بين الثقافة والفلسفة نفسها. «حقل لا يمكن أن ينتج بدون ثقافة مهما كان خصباً، والشيء عينه بالنسبة إلى النفس بدون تعليم [doctrina] ما دام من الصحيح أن كلاً من عاملي الانتاج عاجز في غياب العامل الآخر [utraque res sine altera debilis]. والحال ان ثقافة النفس هي الفلسفة [cultura autem animi philosophia est]». وإحدى العلامات الأكثر إيجابية في زمننا هي اكتشاف شمولية الفلسفة ثانية: «لنسجل أن واقعاً يبدو اليوم يقينياً: الفكر الفلسفي يعمل في أي ممارسة بشرية بالمعنى الذي نعطيه له» (Dominique Lecourt)[1].

(1) Cicéron, Tusculanes، II، 4، 13، ترجمة Jean Humbert، باريس، Belles Lettres، 1960. تدل كلمة Animus بحصر المعنى على الروح وتطبق على «القلب» كمركز للشجاعة والاهواء والرغبة، بالإضافة إلى =

ومهما يكن من أمر نرى تماماً أن الثقافة المفهومة على هذا النحو هي ما يحدد الحياة البشرية بحصر المعنى. «الجنس البشري يعيش من الفن والعقل» (kai technê kai logismois)، هذا ما قاله أرسطو منذ الصفحة الأولى من Métaphysique (A, 1, 980 b 27 - 28). ويستحيل علينا في الواقع نحن البشر أن نعيش بلا ثقافة. وتتجذّر تعددية الثقافات نفسها في هذه الضرورة المشتركة. «وجدت البشرية لكي تعيش في حالة ثقافة. والثقافة ليست أبداً حادثاً سعيداً أو ترفاً: ذلك هو تعريف الإنسان نفسه. وتكوين فكرة خاطئة عن الثقافة يعني التنكر للإنسان (جان لاكروا)[1].

وأصل كلمة «ثقافة» يبرز على الأقل ثلاثة مفاهيم أساسية، مفهوم البيئة التي نتحرك فيها عادة «ونسكن» فيها، ومفهوم العناية والتأهيل والاهتمام، والسهر على، ومفهوم «التدين» والاحترام والتقدير[2]. إننا سنسكن جميعاً والحق يقال في الثقافات، في معانٍ متعددة بصورة جلية لكلمة

= البعد العاطفي والمعنوي للبعد الفكري. أنظر في صدد الفلسفة Pseudo-Plutarque, De Liberis educandis: [. . .] «[ينبغي أن نحترم (Presbeuein)] الفلسفة» (c 7) التي هي «تتويج مجموعة الثقافة» (d 7) (ترجمة Jean Sirinelli)؛ Dominique Lecourt, Déclarer la philosophie، باريس، PUF، 1997، ص 6.

(1) Jean Lacroix, Le sentiment et la vie morale، باريس، PUF، 1976، ص 102.

(2) راجع A.Ernout et A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue Latine، باريس، Klincksieck، 1959، s.v. colo.

«سكن»، كما تبيّن ذلك إلى حد كبير أيّ محاولة تعمق لقصد Hölderlin الشهير، dichterisch wohnt der Mensch، «يسكن الانسان شعرياً»: هناك اللغات والرموز التي تنتشر أفكارنا واختياراتنا في صميمها ويتم التعبير عنها، وكذلك حياتنا ذاتها في ما لها من الأكثر عمقاً، ومعرفة هذا المكان غير المرئي الذي نسميه الخيالي وغيابه وجداني[1]. وموضوع الهاجس والعناية وتأهيل النفس الذي شهره سقراط هو في صميم الفلسفة الأفلاطونية حتى أيامنا. نرجع جميعنا، من جهة أولى، ثقافة أو ثقافات، إلى «الله» (أو إلى معشوق قد يكون المال أو السلطة): المسألة هي معرفة لَمَ نحن أوفياء، في المقام الأول، لما نتثقف أولاً بهذا المعنى. ومن السهل أن نرى أن مسألة التدين والدين، بدون الاختلاط معها، لا يمكن أن تكون منفصلة عن مسألة الثقافة. وهذا المظهر الأخير أبرزته بصورة خاصة في ألمانيا كلمة Bildung («تثقيف») وهي تعبير من أصل قروسطي (متعلق بالقرون الوسطى) مجّده القرن التاسع عشر وهو يُرجع إلى التقليد الإيماني وبمقتضاه يجب على الكائن البشري، لأنه في ذاته على صورة الله وشبهه، أن يزرع في ذاته هذه الصورة. وفي كلمة Buldung كلمة Bild (صورة). «تضم بجلاء وجهيها، وجهي النسخة (Nachbild) والنمط

---

(1) راجع القصيدة «En bleu adorable...»، ترجمة André du Bouchet، في Hölderlin Œuvres، باريس، Gallimard، «Pléiade»، 1967، ص 939.

(Gadamer) (Vorbild)»[1].

وإذا لم تكن الثقافة أقل ضرورة من الطبيعة فإن سانت اكزوبيري قال ذلك بأفضل من أي شخص، ولاريب، في نهاية Terre des hommes. وإذا كان موزار قد نشأ في بيئة موسيقية عفنة، حتى كان من المكن أن يُقتل، فإن موهبته الطبيعية كانت خارقة إلى حد كبير، إن حداً أدنى من الثقافة الموسيقية ضروري لمن له طبيعة موهوبة مثل موزار. والحال أن هذه الملاحظة تنتقل في جميع الأنظمة، حتى بالنسبة إلى الحياة البشرية كلها. وعندما تنبت في الحدائق وردة جديدة يتأثر البستاني، هذا ما قاله سانت اكزوبيري. «نعزل الوردة ونزرعها ونفضلها. غير أنه ليس هناك بستاني بالنسبة إلى الإنسان، وكان موزار الطفل موسوماً كالآخرين بآلة التطريق. وكان موزار يسرّ بالموسيقى العفنة في عفونة مقاهي الحفلات الموسيقية، وقد أدين. [...]. وما يؤلمني هو وجهة نظر البستاني. [...]. إن موزار في كل من هؤلاء الناس، قد قُتل نوعاً ما»[2].

---

(1) راجع T.S.Eliot, Notes towards the Definition of Culture، لندن Faber & Faber، 1948؛ parperback، 1962، الفصل I، ص 21 ـ 34؛ Hans Georg Gadamer, Vérité et méthode، ترجمة Etienne Sacre، راجعها وأكملها Pierre Fruchon وJean Grondin وGilbert Merlio، باريس، Seuil، 1996، ص 25 ـ 31.

(2) Antoine de Saint-Exupéry, Terre des hommes، في Œuvres، باريس، Gallimard، «Pléiade»، 1953، ص 260 ـ 261.

وبالمختصر يتوقف تفتح كل واحد، بشكل عميق، على الثقافة المحيطة التي يمكن أن تقتل، والكلمة ليست قوية طالما أن الأمر يتعلق بما له معنى ويعطي طعم عيش حياة بشرية، والرغبة في التفوق والعطش للتعلم والفهم والتأمل. ولن تكون هناك جهود فيما بعد، «بدون جوهر، جوهر الذات، المدهش والخارق الذي وضعته الطفولة» (بول فاليري). وإذا كان ضعيف العقل the dullard كما قال Whitehead) الذي يقتل العجب يستحق اللعنة كالقتلة الخجلين، فلأن ضحيته هي ما لدى كل منا من الأفضل والحاسم أكثر من غيره في ذاتنا: نَفْث الحياة ذاته يوفر الحس أو على الأقل يتيح البحث عنه وهو العقل[1].

والفارق الرئيسي بالتالي بين ثقافة الكائن البشري وثقافة الاحياء الآخرين في هذا العالم، بما في ذلك الحيوانات الأخرى، هو أن هذه الحيوانات «مبرمجة سلفاً» إلى درجة أكثر منا للغاية؛ وقد لاحظ القروسطيون عقب اليونانيين أن

---

(1) Paul Valéry, Cahiers، II، منشورات Judith Robinson، باريس، Gallimard، «Pléiade»، 1974، ص 1555. حياة الأطفال، بين الثامنة والثالثة عشرة، موسومة بالعجب، كما لاحظ Whitehead الذي أضاف: «and cursed be the dullard who destroys wonder» [...]» (A.N.Whitehead The Aims of Education) نيويورك، Macmillan، 1929؛ Mentor Books، ص 42). وفي الماضي بعض الطرق كان «تقتل الفائدة» (ص 45).

الطبيعة غير العقلية محددة بشيء واحد ad unum مع أن الكائن البشري هو منفتح لتعددية الأشياء ad multa وأهل للأضداد ad opposita وفي مجال اللاّنهائيات ad infinita. والحيوانات هي على الفور اختصاصية. فكل نوع من الحشرات ليس له سوى طريقة واحدة في صنع الأشياء ويتقيد بها دائماً، لأن «برنامجه» هو كذلك. وإذا كان الشامبانزي قد نضج قبل الكائن البشري «فهو مصاب بسرعة أكثر بهذه الشيخوخة في اتجاه واحد: العجز في فهم أي شيء جديد»، كما لاحظ بدقة Fernando Savater. ونحن البشر من المنطلق غير المحدد للغاية، موجودون بالقوة، كائنات ـ عارية، عطوبة من جوانب عدة[1].

إن اللاّمحدودية الفرضية لليد بالتالي، وهي «جهاز الأجهزة»، «وأداة الأدوات»، تعكس بالمقابل لامحدودية الذكاء، تعدّد فرضي للكفاءات بلا حدود تشهره أيضاً لامحدودية اللغة التي نسرّ اليوم بالتشديد عليها في صدد

(1) Fernando Savater, El valor de educar، برشلونة، Ariel، 1997، ص 24 (ترجمة Hélène Gisbert، باريس، Payot، 1998، ص 33)؛ أنظر أفلاطون، Protagoras، 320 ـ d322؛ J.Boulay, «Le rôle de la musique dans l'éducation», dans Laval théologique et philosophique، 17، 2، 1961، ص 262 ـ 274 (أنظر في صدد J.Boulay: Honneur aux maîtres الذي قدمته Marguerite Léna، باريس، Critérion، 1991، ص 133ـ 136).

«العالم الفرضي»؛ على سبيل المثال عالم «الفن والتخيل والثقافة» الذي، حسب هذا المفهوم لكلمة «فرضي»، لا علاقة له بعالم يتناقض مع الواقعي، وإنما بالأحرى مع صورة «الذكاء الحي أو الحياة النفسية»[1]. والطموح إلى الثقافة، ومعرفة الاندهاش أمام كلية الملموس، وزرع الحب المتقد للجوهري، هي أيضاً ما أعطى اسمه دائماً لكل «فلسفة»[2].

وبتعبير آخر لقدرتنا التي لا تحصى، الجلية في اليد واللغة، الأصل ذاته لحريتنا: إمكانيات الذكاء، وكذلك ـ وهذه النقطة أساسية ـ إمكانيات الرغبة والشهية. وما يجب أن يبرز في آن واحد كيف تستخلص التحديدات التي نتلقاها ونعطيها النتيجة ـ وهي المسماة فضائل وعيوباً ـ وأصعب المشاكل كما قال Kant، هو أن «الإنسان حيوان [...] يحتاج إلى سيد [...]، ولكن من أين نأخذ هذا السيد؟ لن نجده في أي مكان إلا في الجنس البشري. غير أن هذا

---

(1) راجـــع أرســـطـــو De partibus animalium، IV، 10، 687 a 21: III, De anima; organon pro organôn، 8، 432 a 1 ـ 3؛ 431 b 21. Pierre Lévy, Qu'est-ce que le virtuel?، باريس La Découverte، 1998، ص 80 ـ 81؛ 106 وفي مواضع مختلفة؛ Gilles Deleuze, Différence et répétition، باريس، PUF، «Épiméthée»: «لا يتعارض الفرضي مع الواقعي وإنما مع الحالي فقط، للفرضي حقيقة تامة كفرضي» ص 269.

(2) راجع Max Scheler, L'homme et l'histoire، ترجمة M.Dupuy، باريس، Aubier/Montaigne، 1955، ص 103 ـ 106.

السيد، تماماً مثله، هو حيوان يحتاج إلى سيد». وبعبارة أخرى إن التقليد ـ عمل النقل ـ والانضباط هما ضروريان لكي نتمكن من أن نصبح ما نحن ونتوصل إلى مجتمعات مدنية حقاً. وهذه المهمة هي الأصعب من جميع المهمات، ذلك بأن «العود المصنوع الانسان منه مقوّس إلى درجة أنه لا يمكن أن نجعله مستقيماً»، كما أضاف Kant في صيغة شهيرة. تؤدي إمكانية الأفضل إلى إمكانية الأسوأ corruptio optimi pessima؛ «أبلغ صعوبة في كل مذهب الحرية» هو أنها «سلطة الخير والشر» (Schelling)[1].

وقد بيّن جان جاك روسو أهمية الثقافة في هذا الصدد في Du contrat social (العقد الاجتماعي):

(1) أنظر E.Kant, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite [1784]، ترجمة Luc Ferry، في Kant, Œuvres philosophiques، II، باريس، Gallimard، «Pléiade»، 1985، ص 195 [AK VIII، 23]: «Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden»؛ وكذلك F.W.J. Schelling, Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent، (1809)، ترجمة Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, dans Œuvres métaphysiques (1805 ـ 1821)، باريس، Gallimard، 1980، ص 139 (S.W.VII، ص 352)؛ راجع أرسطو: «[...] إذا كان الانسان، في درجة كماله، أفضل الحيوانات فهو أيضاً، عندما يقاطع القانون والعدالة أسوأ الجميع»، Politique (1, 2, 1253 a 31-33) وأفلاطون Lois, VI، a766، République، V، 491 d.

«وهذا الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية أنتج في الإنسان تغييراً بارزاً باستبدال العدالة بالغريزة وأعطى أعماله الخلوقية التي كانت تنقصه سابقاً. [...]. ومع أنه يُحرم في هذه الحالة من منافع عدة يستمدها من الطبيعة فقد ربح فيها ثانية منافع كبيرة جداً، فامكانياته تمارس وتنتشر، وأفكاره ترتفع إلى درجة أنّه **إذا كانت إساءة استعمال هذا الظرف الجديد لم تنحط في الغالب إلى ما دون الظرف الذي خرج منه**، فعليه أن يبارك بلا انقطاع اللحظة السعيدة التي انتزعته إلى الأبد منها إذ انتهى من حيوان أحمق ومحدود إلى كائن ذكي وانسان»[1].

وتتيح هذه الإيضاحات استشفاف ذخير جواب على الصعوبة التي طرحت في البداية في صدد ما لا يحصى مثل Auschwitz. وعندما تنتهك الجرائم بحق الإنسانية الخلوقية الأكثر بدائية تكون فظّة. ومن يرتكبون هذه الجرائم يجهلون انسانيتهم ويجهلون أنهم يجهلون، جهل مزدوج يحدد l'apaideusia، الجهل، كما سبق أن قلنا، وفي نهاية المطاف، ما دام الأمر يتعلق بالانساني، بالهمجية.

ولهذا العمل، أياً كان، دائماً طبيعة البداية بالنسبة إلى ما يتبع في المستقبل. إن لـ أورتيغا صورة جميلة ـ صورة

---

(1) Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social، I، الفصل VIII، المقدمة، ملاحظات وتعليقات Maurice Halbwachs، باريس، Aubier-Montaigne، 1943، ص 114.

الهلاك - لكي يصف الحياة البشرية كما يعيشها بوعي، من الداخل إذا صح القول (بخلاف منظور العالم النباتي بالنسبة إلى النبات)[1]. وفي آونة الهلاك نهمل كل الأساسي وغير الضروري للتمسك بالحد الأدنى الحيوي. والحال أن الحياة البشرية يجب أن تواجه الهلاك. ويتوجب علينا، لتجنب الغرق في الأمواج، أن نسبح دائماً، وأن نكرر الحركات نفسها لذراعينا. وردة الفعل هذه ضد تدمير الذات، وهذه العودة الدائمة إلى البداية للبقاء، هما الثقافة. إن التحقق من خطر الهلاك هذا أمر جيد لأنه حقيقة الحياة ويتيح الإنقاذ عن طريق الثقافة بالضبط، واننا بدونها سنغرق. وقد تعطي قرون من الثقافة أحياناً تصوراً وهمياً بالأمن وتحمّل بالتالي وزناً طفيلياً وكسولاً. ومما هو صحي إخضاع الثقافة نفسها إلى تجربة الغرق، ذلك بأن ما يتيح، في الثقافة، تجنب الهلاك هو الأساسي، هو ما يعطي معنى للخيارات وللحرية لإحدانا أو لأحدنا، أي الخلوقية قبل أي شيء.

والثقافة الروحية Cultura animi ليست إجمالاً أقل من تربية الحرية التي تفرض ممارستها التامة والفعلية سلوكاً

---

(1) راجع José Ortega y Gasset, «Goethe desde dentro» (1932) في Obras Completas، IV، مدريد، Revista de Occidente، 1957، ص 397.
راجع أفلاطون Phèdre (245c)؛ Jean-Louis Chrétien, L'effroi du beau، باريس، Cerf، 1987، ص 44.

مناقبياً وتمييزاً، تفرض تكامل المعارف التي تفترض التثقيف. ولكنها تستدعي الفعالية أيضاً[1]. والحال ان الفعالية بالضبط تتطور، نحو الخير ونحو الشر، وهي تخضع للتدريب. هناك بالتأكيد استعداد فطري المنطلق، كبير إلى حد ما، كما هي الحال في أي شيء فينا. غير أن هذا الاستعداد قد يُقتل، على غرار موزار، وكذلك الموهبة الموسيقية الخارقة كموهبته يمكن أن تقتل في مهدها، كما كررنا قوله عقب «سانت اكزوبيري»، ذلك بأن الحساسية هذا الاستعداد الأولي، «الوعي» نفسه الذي يحددنا ودوره في حياة إحدانا أو أحدنا، أساسية إلى درجة الاصطباغ الكلي وإعطاء كل نكهتها، وحيويتها الأولى، وهذا البعد الأساسي أكثر من غيره لكياننا الذي يلزمنا كلنا هو غير محدد بشكل كامل منذ الانطلاق، وهو غير محدد كالذكاء، وننساه بسهولة. وإحدى مآسي زمننا يمكن أن يكون كموزار هذا.

ومهما يكن من أمر، وعلى افتراض أن «التفلسف مستيقظ تماماً» وأن «الثقافة» و«الفلسفة» بمعنى قوي هما واحد، فإن معنى الثقافة هو الإعداد للحياة بالطريق الأكثر يقظة والأكثر مسؤولية والأشد إمكانية. فماذا تكون هذه اليقظة عندئذٍ وما هو السبيل إلى التوصل إليها؟

---

(1) Michel Henry, L'essence de la manifestation، باريس، PUF، «Epiméthée»، 1963، 1990، ص 580، وفي مواضع مختلفة.

على أن هناك، قبل طرح هذا السؤال، اعتراضاً بديهياً يبرز: ألا تعود مفاهيم كهذه للفلسفة والثقافة بالأحرى إلى رؤى وُطانية nostalgiques ومهجورة، وبالتالي غير جديرة بالحكمة؟ كان العالم في الماضي، مهما حدث، أبسط من عالمنا، وكذلك مجموعة المعرفة التي، حتى ولو انتشرت لدى الاغريق لأول مرة، وبشكل أكثر منذ فجر العصرية، فإن ما يميزها اليوم أكثر فأكثر هو التعقيد، والتخصص كمقابل. لنحاول رؤية ذلك عن قرب.

2 ـ تنمية الذكاء: منفعة الثقافة

ماذا يمكن أن تكون منفعة ثقافة العقل؟ إن التساؤل حول هذه المنفعة كالتساؤل حول منفعة الصحة المرغوبة بشكل جلي بحد ذاتها. مميزات صحة جيدة ومنافعها كبيرة ومتنوعة وبديهية إلى درجة اننا لا ننازع فيها أبداً بشكل جدي، حتى ولو أننا لا نستطيع، في معظم الأحيان، أن ننسب لها منفعة فورية أو خاصة. والأمر على هذا النحو بالنسبة إلى ثقافة العقل: نرغب فيها لذاتها أولاً... وهكذا لا تجد الثقافة إلاّ في النادر علة وجودها الأولى في أنها تجعل هذه الوظيفة وتلك المهمة وهذه المهنة المعتبرة إلى حد كبير ممكنة، وليس أكثر مما يمكن أن تكون مثل هذه المهمة اليدوية، بتحديد مثل هذا العمل للجسد، بتعريفها بأنها ما هو خير للجسم البشري.

يمكن، بداهة، أن يتخصص الفكر البشري وأن يتوجه إلى اتجاه أضيق، كما أن الجسد قد يخضع لسُخرة (أو عمل مرهق) خاصة. غير أن ممارسة الذكاء أولاً لكي يتمكن من التوصل إلى تفتحه التام تقارن بإعطاء الجسد العناية والتمرين اللذين يحتاجهما للتمتع بصحة جيدة بكل بساطة. فكلما كنا جسدياً كما يجب كلما كانت المهام الجسدية مسهّلة وكان باستطاعتنا القيام بها بشكل أكثر إرضاء. كما أن ثقافة حقيقية تتيح لكل واحد الوفاء بما عليه من مهام بشكل أفضل، أيّاً كان المجال ـ مجال علوم ومهن وحِرف. فمن تعلّم التفكير والاستدلال بصواب والتمييز بشكل جيد، ومن نمّى تخيله وإحساسه الجمالي والخلقي، والذهنية الدقيقة كذهنية الهندسة، يضطلع طبيعياً بأعباء سلوك عام، بمزيد من السعادة والنجاح، في حياته وإنما أيضاً عن طريق التمرن الخاص والضروري، فيقوم بأي مهمة خاصة تؤول إليه.

لنفترض، على العكس، اننا نقتصر بسرعة على مجال خاص للخبرة. ففي أفضل الافتراضات كلما ركّزنا عليها كفاءتنا كلما أصبحنا ماهرين فيها. حتى عندما يتقلص الحقل، نكون جديرين أكثر في ملئه، حتى استنفاده، في الظاهر على الأقل. والأمر على هذا النحو طبيعياً بالنسبة إلى كفاءاتنا وعاداتنا الذهنية: كلما تقلص حقل ممارستها كلما انحسرت وصغرت، لعلة التطبيق على شيء آخر بشكل نسبي. والخبرة تتقدم، وبالتالي المجال المعني (دائماً في

أفضل الفرضيات)، إلاّ أنه من البديهي أن الخبير، كفرد بشري، يسجل تراجعاً كبيراً أكثر فأكثر كلما ضمرت، لعدم التمرين، امكانياته الأخرى ومواهبه، وكل ما لديه من مخزون. إن الثقافة وحدها، شريطة أن تكون موجودة وأن نصونها، يمكن والحق يقال أن تنقذ الخبير من خبرته.

إفهموني جيداً، لا يتعلق الأمر بتقريظ «الطبيب العام» ليس إلاّ. فلا شيء أكثر قصوراً، والحق يقال، من عقل «طبيب عام» مجرد من الخبرة البشرية الحقيقية في مهنة يمكن أن يشغلها. من يمتلك مهنة يعرف وحده في الحقيقة شيئاً ما، وبامكانه بالتالي أن يعرف ما هي المعرفة بفضل الخبرة في الصعوبات الحقيقية، في مشقة المساعي، وبالاختصار في العمل الأصيل، كا ذكّر بذلك بشكل مناسب Pierre Bourdieu بالاحالة إلى أرسطو.

[...] الرغبة في اكتشاف الحقيقة المكوّنة للقصد العلمي تبقى مجردة كلياً من الفعالية العملية إذا لم تكن مفصلة في شكل «مهنة» في نتاج مزود بجميع الأبحاث السابقة التي ليست فيها معرفة مجردة وفكرية بحت: هذه المهنة هي «استعداد حقيقي لمتابعة الحقيقة» [hexis tou alêcheuein، كما قال أرسطو في Métaphysique] ترتجل فوراً في عجلة الوضع [...].

وينبغي، في تعابير Whitehead الممتازة، أن تكون هناك كائنات «تملك في آن واحد الثقافة والمعرفة الخبيرة في

اتجاه خاص معين». والعدو بامتياز هو الأفكار «الجامدة»، أي، بكل بساطة، المتلقاة من العقل بدون استعمال، والموضوعة في الاختبار والمنضمة إلى أفكار أخرى في تركيبات أو تنظيمات جديدة. وكما شرح ذلك بجودة هذا الفيلسوف، التربية الفكرية مفيدة لأن الفكر مفيد. ومن المهم إلى أعلى درجة أن يكون المرء هو ذاته واعياً بثبات لهذه المنفعة إذا أردنا أن نتمكن من جعل الآخرين يشعرون بها، بخاصة الشبان. فالفكر يمارس دائماً بشكل فعال حقيقة الحاضر، البعد الحقيقي للزمن الذي يكون دائماً تحت تصرفنا في الحقيقة. وليس بالتالي ما هو أسوأ مصير تجاه العقول الشابة من مصير جعلهم يبخسون الحاضر قيمته، حتى الهرب منه، لأن الماضي (الذاكرة والتذكر) والمستقبل (الترقب والتنبؤ والحدس) من معطيات الحاضر[1].

وبعبارة أخرى، في ما يتعلق على سبيل المثال بالتثقيف العملي، من الواضح أن الذكاء يتثقف بالاحتكاك بالمسائل المحسوسة والمشاكل وليس بتعلم الحلول. وصدمة الحقيقة مِخْلٌ أساسي، كما ذكّر بذلك Michel Crozier في مؤلفه المدهش La crise de l'intelligence. والتدرب الكمي على

---

(1) Pierre Bourdieu (dir.), La misère du monde، باريس، Seuil، «Points»، 1993، ص 1415؛ أنظر A.N.Whitehead, The Aims of Education، ص 13.

المعارف الذي يتنكر للذكاء المبدع لا يتكيف مع عالم المسؤولية الذي يواجه أوضاعاً مستجدة أكثر فأكثر. كان ذلك صحيحاً دائماً، وإنما ليس بمقدار ما هو الآن حيث التحديات ذات تعقيد أكبر وحرية أكبر. يضاف إلى ذلك أن «العالم يتغير بحيث أن حصة الاستكشاف والتشخيص واختيار المشكلة أصبحت أكثر أهمية من حلها. والعبثية الفرنسية هي الاعتقاد أن تأهيل المهندسين كآلات لتجد الحلول هي الصيغة الجيدة لتعيين مديرين مهمتهم بصورة خاصة تحديد ما هي المشاكل حقاً». ويمكن الاستشهاد دعماً لهذه الملاحظة بـ Paul Valéry: «العمل الحقيقي ليس عليه سوى صنع تلامذة جيدين، وأقل من ذلك رعايا يحفظون من بداياتهم قرينة تفوقهم»[1].

وتذكّر الأوامر العملية شريطة قبول مواجهتها، بالمختصر، بضرورة الثقافة الحقيقية. وكان هيغل في هذا الموضوع منوّراً في الفقرتين 41 و42 من القسم الأول من مؤلفه Propédeutique philosophique فأشار هو أيضاً إلى أن الكائن البشري ليس على الفور، «بطبيعته»، ما يجب أن يكون. فالثقافة ترفعه إلى الشمولي مما يتيح له بالتالي أن يرى الأشياء على حقيقتها: «يبقى الإنسان بدون تثقيف على

(1) Michel Crozier, La crise de l'intelligence. Essai sur l'impuissance des élites à se réformer، باريس، InterÉditions، 1995، ص 158، 38، 100؛ Paul Valéry, Cahiers، II، ص 1571.

مستوى البديهة الفورية. ليست لديه العين المتفتحة، ولا يرى إلاّ ما هو على قدميه. وتبقى رؤيته وإدراكه ذاتيين، فلا يرى الشيء». إن حكماً سريعاً يبنى على وجهة نظر أحادية الجانب «يفسح في المجال، في هذا الطراز، لضياع المفهوم الحقيقي للشيء ووجهات النظر الأخرى». وعلامة الانسان المثقف هي أن يكون واعياً «حدود كفاءته في الحكم». إن علمه لا يبالى به: «توصل الرغبة في جني منفعة من أشياء الطبيعة إلى تدميرها». كما أن فائدتها للفنون الجميلة تكون مجردة من الأنانية: يتعلق الأمر برؤية «الأشياء في استقلالها الحي»، وبتجريدها «من الطابع الشحيح والضامر الذي تفرضه الظروف الخارجية». فالنظر إلى الحقيقي، عدا الشامل، إلى «الشيء ذاته» في حقيقته، خارج أي مصلحة أنانية، هو إذاً الذي يحدد الثقافة الأصيلة[1].

والشرط الأول المفروض لمعرفة وجهات النظر الأخرى، لتجنب الحكم المتسرع ووجهة النظر الأحادية الجانب - بالمختصر المجرد بالمعنى المنتقص من قدر الشيء الذي سبقت معالجته آنفاً - هو شرط الإصغاء.

---

(1) G.W.F.Hegel, Philosophische Propädeutik، I، 41 و42 (في Studienausgabe، III، منشورات Karl Löwith وManfred Riedel، فرانكفورت، Fischer، 1968، ص 88- 90)؛ ترجمة Maurice de Gandillac، باريس، Minuit، 1963، ص 67 - 70.

وكان Plutarque قد لاحظ أن غالبية الناس تعتقد أن الهمّ أولاً تعلم الكلام في حين أنه يقتضي تعلم الاصغاء في البدء، والإصغاء بطريقة متنبهة وناشطة. كما أن مشاركة التلميذ في التعليم هامة؛ ومعرفة الاستفهام جيداً، بعد الاصغاء، فن أساسي يجب تعلّمه أيضاً. والعقل البشري لا يقارن بإناء نملؤه، وإنما يقارن بالأحرى بمادة قابلة للاحتراق تستطيع شرارة أن تشعلها. والاكتفاء بالإعجاب سلبياً بعقل يعمل هو كالذهاب إلى عند الجار لاستعارة ما يشعل النار عنده، ثم بعد ذلك، تفضيل التدفئة طويلاً أمام نار الجار. إن الأمر نقيض ذلك فالأصالة الخاصة والرغبة الخاصة في التفكير واكتشاف الحقيقي هما اللتان من المهم إيقاظهما.

ويتوجب علينا اليوم أن نتعلم السيطرة على تعقيد العالم العصري مما يتطلب تعمق الفكر والتعاون المزيد للذكاء والمزيد من التضامن الناشط بين الأشخاص. والوصول إلى الحقيقي في المجالات جميعاً ـ بخاصة المجالات المتعلقة بالبشري ـ يمر إلزامياً عبر إصغاء حواريّ ناشط وإلاّ تعذر ذلك. ورأى Michel Crozier، بصواب، في التدرب على الإصغاء وفي التحليل الذي يثري الإصغاء، ما هو ناقص أكثر في أيامنا، على وجه الخصوص بين «النخبة» المدعوة إلى الحكم: «من يعرف أن يصغي يستطيع وحده أن يجعل من كلامه عمل إتصال. فالإصغاء هو العمل الأول للاحترام

والتسامح الذي يجعل النقاش الديمقراطي ممكناً». والمقصود ليس الإصغاء السلبي والتسلسلي (أو الهرمي) من نوع الإصغاء الذي «بمقتضاه لا يصغي التلامذة إلاّ للمعلم ولا يتعلمون الإصغاء فيما بينهم وبالتالي لا يتعلمون النقاش بتسامح». ورسالة المتظاهرين الذين ينزلون إلى الشارع ليست رسالة المضربين التقليديين من النوع المطالب، وهي واضحة مع ذلك: «اسمعونا»! وفي مواجهة المشاكل المستجدة البادية اليوم ليس للاصغاء بديل[1]. ولا مفر من أن يكون من الممكن أن يتغير في أماكن المؤاكلة (المشاركة في الأكل والمرح) والأحاديث الحقيقية للنساء والرجال، بدون تمييز في الطبقات أو الأصل الخ.. بحرية. فالحديث هو جوهر الحياة المدنية كما قال Emerson، ومزية باريس الأسمى هي أنها «مدينة الأحاديث والمقاهي». والعقبة الاضافية أمام الديمقراطية هي الاختفاء التدريجي - في أميركا الشمالية على وجه الخصوص - لبعض الأماكن كالمقاهي الأصيلة التي تقوم بالوظيفة الأساسية «للمكان

---

(1) على التوالي Plutarque, De recta ratione audiendi («كيف ينبغي أن نسمع»، ترجمة Jacques Amyot)، 38 e؛ 48 c-d؛ 42 f ـ 43 d؛ 48 c-d؛ فكّر Plutarque بوضوح في المعرفة التي تكلم أفلاطون عنها في Septième Lettre (341 c-d) التي تستحيل صياغتها كالمعارف الأخرى، والتي، «على طريقة النور الذي يشع من شرارة تقفز، وتنتج في الروح وتنمو بعد ذلك لوحدها» (ترجمة Luc Brisson)؛ Michel Crozier، المرجع نفسه، ص 41ـ 42، 49، 53ـ55، 129.

الثالث» (عدا الحلقة العائلية ومكان العمل) الذي لا غنى عنه للفضائل السياسية[1].

إن «الأمثلة السائرة للحس المشترك» كما لخصها كانط في الفقرة 40 من Critique de la faculté de juger تجعل المثل الأعلى منشوداً بشكل يثير الإعجاب: «1 ـ التفكير عن طريق الذات؛ 2 ـ التفكير في وضع الذات مكان أي كائن آخر؛ 3 ـ التفكير دائماً بالاتفاق مع الذات». وانفتاح العقل الذي يمدحه المثل السائر الثاني يتكشف عندما يكون كائن بشري ما «جديراً بالارتفاع بعيداً عن اعتبارات ذاتية من طبيعة خاصة للحكم يبقى سجناءها كثيرون آخرون، وكذلك عندما يفكر في حكمه الخاص انطلاقاً من وجهة نظر شاملة (لا يستطيع أن يحددها إلاّ بوضع نفسه مكان الآخرين)».

وبتعبير آخر يجب أخذ فريقي التناقض في الاعتبار إذا أردنا أن يكون قرار ما أو حكم ما جيداً. وقد قال أرسطو إن البلاغة هي «نقيض دور الجدلية»! والاثنان يجعلان الضدين اهلين للاستخلاص (أنظر Rhétorique، I، 1، 1354 la؛ 1355 a 29 ـ 38). والمحامي الذي لا

(1) أنظر Christopher Lasch, The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy، نيويورك، W.W.Norton، 1995، الفصل 6: «Conversation and the Civic Arts»، ص 117ـ 128.

يستطيع أن يصوغ سلفاً ما هو ممكن بفصاحة، كالممكن بالنسبة إليه في آن واحد، والدفاع عنه في وجه الفريق الخصم لكي يكون ولاريب في مقدوره رفضه إذا كان ظالماً، وإنما وقبل أي شيء أن يراه أكثر وضوحاً، هو محام تافه. وماذا يعتبر قرار، أو حكم، يستقر منذ بداية اللعبّة على أحد موقفين متعارضين بدون أخذ الموقف الآخر في الاعتبار لحظة واحدة؟ (هذا ما يجري مع ذلك عندما يخضع على الفور ـ مع الخضوع في الوقت عينه للأشخاص المعنيين ـ لتقني يعطيه خلاصة جاهزة كما يحصل في الغالب أكثر فأكثر). ولا يمكن أن نرى في ذلك تمييزاً صحيحاً بدون إنعام النظر الصريح في المتعارضين. ولا شيء أكثر تثقيفاً في هذا الصدد من مساعدة «عملية الفكر والاكتشاف» إذا صح القول. والسبب الذي من أجله كان Lessing مثقفاً مدهشاً، كما نقرأ في Conversations de Goethe avec Eckermann، هو أنه «لم يتطرق إلى النتيجة رأساً وإنما بدأ دائماً في أن يقودنا إلى الطريق الفلسفية مع جعلنا نمر بالتأكيد بالنفي والشك قبل أن يسمح لنا بالوصول إلى نوع من اليقين»[1].

هكذا إذاً يجب أن تكون المهمة الأولى، اليوم أكثر من

(1) على التوالي Kant, Critique de la faculté de juger, I, Analytique du Sublime، الفقرة 40، ترجمة Jean-René Ladmiral, et Marc B. de Launay et Jean-Marie Vaysse، في Œuvres philosophiques، II، =

أي وقت آخر، مهمة محاولة معالجة الجهل الجديد، وليس ذلك ممكناً إلاّ في النادر، إذا كنا نحن مبتلين به. يجب أن نسعى دائماً إلى ما يعادل pepaideumenos («الكائن البشري المثقف») مع تكييفه بالطبع مع زمننا: إنفجار المعارف يجعل هذا المثال الأعلى أصعب مما كان في الماضي ولكنه، بسبب ذلك، أكثر ضرورة. ولا يستدعي ذلك أن نكون قد تعلمنا التفريق بين أنواع المقالات والحقائق المختلفة. ولا يمكن أن نكون بين ما هو معروف حقيقة وما ليس معروفا بعد بالطرق المألوفة؛ وان نعرف أن معايير الصحة أو الملاءمة تختلف أحياناً تماماً: هكذا الحال مثلاً في مجال الآداب بالنسبة إلى عالم الرياضيات، وأن نعرف ذاتنا ككائن مناقبي بالتأكيد، وإنما على نحو جذري أكثر ككائن يشعر ويفكر، وذلك لا يمكن التوصل إليه إلاّ بالاحساس والفكر نفسيهما كما اختبره كل واحد أو واحدة، وليس مطلقاً كشيء ما موجود هناك وأمامه. فالجهل، أو انعدام الثقافة، يفضح نفسه في أغلب الأحيان في أول مرة عن طريق تحوّل منهجي أحمق بمعية تعصب وجمود. «من يفكر تجريدياً؟. الإنسان غير المثقف وليس

= باريس، Gallimard، «Pléiade»، 1985، ص 1073ـ 1074؛ Goethes Gespräche mit Eckermann، I، 11 نيسان 1827، Wiesbaden Insel، 1955، ص 228ـ 229؛ ترجمة Jean Chuzeville، باريس، Gallimard، 1949، ص 170 ـ 171.

الانسان المثقف» هذا ما أصر عليه هيغل[1].

3 ـ الدراسات والبحث والجامعة

إن المقصود، قبل أي شيء، كما سبق أن رأينا، هو تثقيف الحكم الناقد؛ إنه الوحيد الذي يحقق الاستقلالية، وهو وحده الذي يمنح الحرية. والتحدي الرئيسي للمعلم هو إيقاظ استقلالية ثقافية كافية لدى الطالب لكي يتمكن من أن يبدع في ما يفعله بخاصة أن يتمكن من أن يعيش في غنى **المحسوس** ـ عن اللاتينية Concrescere، «النمو مع» ولن يتكرر قول ذلك بما فيه الكفاية: الشجرة الفردية في كل مكوّناتها وظروفها، حتى في حياتها ـ بخلاف غيوم التجريد والتحول المنهجي. ان تمكّن هذه الطالبة، أو هذا الطالب، بشكل أكثر عمقاً أيضاً، من أن تكون متيقظة للحياة نفسها في تجليها الأكثر غنى، وأن تتلمس الحياة نفسها في ما لها مما هو أفضل، عن طريق الوجدان الذي مع ذلك، لا يمكن الوصول إليه من الخارج، وهو مع ذلك في صميم الحياة الحقيقية.

---

(1) G.W.F. Hegel, Wer Denkt abstrakt? في Studienausgabe، I، منشورات Karl Löwith et Manfried Riedel, Frankfurt, Fischer 1968 ص 77 ـ 81؛ وحول الـ Pepaideumenos أنظر Richard Badéüs, Le philosophe et la Cité، باريس، Belles Lettres، 1982، ص 194ـ 214؛ أرسطو De Partibus Animalium، I، 1، 639 a 1، و Politique، III، 11، 1282 a 3ـ 7.

ولاحظت Maria Montessori بفطنة نادرة أننا «نخطئ إذا أردنا إصلاح الطفل بإزالة أخطائه مباشرة. لا يمكن إصلاحه إلاّ بتوسيع مداركه بإعطائه مدى، باعطائه وسائل لتمديد شخصيته، بإيقاظ مراكز الفائدة لديه الموجودة في أبعد ما يفعله الآخرون [. . .]». إن ما يتيح إزالة بعض العيوب الخلقية للطفل هو «تربية الشاسع». فأول مسعى إلى التربية يجب أن يكون «تعظيم العالم» الذي يضجر فيه «وتحريره من السلاسل التي تمنعه من التقدم». وهكذا، على سبيل المثال، «وضع مراكز فائدة متعددة ترضي ميوله الأكثر عمقاً والمخبأة في نفسيته في متناول يده، ودعوته إلى غزو ما هو غير محدود بدلاً من شجب رغبته في الحصول على ما يملكه جيرانه. وعلى هذا الصعيد المنفتح على الامكانيات جميعاً يمكن ويجب تعليمه احترام جميع القوانين الخارجية التي تضعها هذه القدرة الطبيعية التي هي مجتمع البشر». فالتربية ينبغي أن تكون، بهذا المعنى، «تمديدية»[1].

كما أن العناية المعطاة لتيقظ المخيلة (وقد استشعرنا ذلك في نقاشنا للمخيلة في الفصل السابق) لها الأهمية الأولى ـ لتفتح الحرية والمعرفة، والمهارة في الرؤية بشكل

---

(1) Maria Montessori, La formation de l'homme، ترجمة Michel Valois، مقدمة Renilde Montessori، باريس، Desclée de Brouwer، 1996، ص 54ـ 55.

أكثر وضوحاً وأصح أمام الذات، وتفحص الامكانيات الجديدة ملياً وإيجاد تعلق ورغبات حسنة، كما بيّن Murdoch، يمكن أن تنكسف بتأثير سلطان عوامل كالعوامل التي سبق أن بيّناها، بخاصة الملل والحزن المغالى فيه اللذين يرعاهما اجتياح صور بدون محتوى مولدة العنف ضد الغير وضد الذات. «إن وسط صور أساسية يصنع أساطير ونتاجاً فيناً بعيداً عن أن يدفع إلى تخلفية متصلبة يتيح تأمين استقلاب (مجموعة تحولات) صور شخصية واستيهامات ملازمة لتستنتج منه الهندسة المعمارية والطاقة المحررة» (Jean-Jacques Wunenburger). فالمخيلة بصورة جلية هي في صميم التجربة الجمالية. وفي الاحتكاك بالنتاج الفني وتحول الرسم والنحت والموسيقى والشعر «تكون الرعية متأثرة بعالم جديد، ينقّيه الجمال ويوسّطه معنى إنساني». ولاحظ بودلير انه، فضلاً عن ذلك، «له دور قوي حتى في الأخلاق، ذلك بأنه، اسمحوا لي بأن أذهب حتى هناك، ما هي الفضيلة بدون مخيلة؟ أي أن الفضيلة بدون شفقة فضيلة بدون السماء: شيء ما قاسٍ وفظّ ومعقّم [...]». وقال René Char أوجود الشفقة يعني «وجود مخيلة الغير». يضاف إلى ذلك أن كل علاقة لعبية تسوسها المخيلة. والحال أن اللعب ينشط الإبداعية. وكما لاحظ Jean-Jacques Wunenburger، «ليس الهرب من الحقيقي كنمط

استكشاف شكالة (تعدد الأشكال في مادة واحدة) الأشياء التي تتيح التخلص من الشروط التجريبية وحدها المحدودة بالضرورة للخبرة الفردية»[1].

ما سمي «نزاع التضليل» سبق أن أجّج التعارض المفتعل بين الثقافتين المزعومتين لـ C.P. Snow، الأدبي والعلمي. إن الأمر يتعلق بالأحرى بنزاع الافضليات (حتى الحصريات) داخل الثقافة، بين الأدب والعلوم - كما لو أن الثقافة تستغني عن بعضها أو بعضها الآخر بدون أن تنشطر عن الحقيقة. «العلوم المتعارضة مع الأدب لدى الحمقى الذين لا يفهمون ما هو مألوف» كما بيّن ڤاليري في Cahier sur l'enseignement[2].

الأدب يضع أمام أعيننا المشاكل الجوهرية للحرية

---

(1) Jean-Jacques Wunemburger, «La «Bildung» ou l'imagination dans l'éducation» في Ecrits en l'honneur d'Olivier Reboul، بإدارة Renée Bouveresse، باريس، PUF، 1993، ص 68 ـ 66 ـ 65 ـ 64؛ Baudelaire, La reine des facultés. Salon de 1859 في Œuvres complètes، باريس، Robert Laffont، 1980، ص 751. راجع في الجهة الأخرى Duborgel, Imaginaire et pédagogie، باريس، Privat، 1992؛ والمؤلفات الأخرى المبينة في نقاشنا السابق للمخيلة في الفصل II.

(2) Paul Valéry, Cahiers، II، منشورات Judith Robinson، باريس، Gallimard، «Pléiade»، 1974، ص 1560. راجع Alain Sokal et Jean Bricmont Impostures intellectuelles، باريس Odile Jacob، 1997، http: / Peccatte. rever. fr/ SB Presse/MPP98.html.

والخير والشر كما نعيشها في الحقيقة في تعقيدات الأحداث في صميم الظروف المستحدثة دائماً بتنوع لامتناهٍ ويجعلنا نعود إلى الحياة؛ إنه يساعدنا على أن نعيش ظرفنا الفائق الوصف، وعلى تحريرنا من الغم ويجعلنا نرى ما فيه من شمولي بشكل أفضل وما هو متقاسم بالتالي. إنه ينادي بالخطاب الانساني والرموز الأكثر تماماً والأكثر تعبيراً والأكثر تبايناً التي نملكها: الكلمات. انه يعني الفكر البشري والأحاسيس البشرية بوضع الأسلوب والتناغم وقواعد اللغة والاضطلاع التعبيري والفصاحة والمجاز ومجموعة الأسلحة الضخمة من الوسائل التي نملكها، وليس هذه الأشياء أو تلك كما يمكن أن تفعله رموز أخرى. وابعاد عبقرية شكسبير التي يتعذر تصنيفها والشخصية في آن واحد هي من إحدى الزوايا حاضرة دائماً في القوة الوحيدة للغته، وثروتها الضخمة، وعمقها وحيويتها الفريدتين وكذلك أسلوبه. ولا يمكن فصل الكلمات عن الفكر كما لا يمكن الفصل بين الخطين المحدّب والمقعَّر. وبالتالي لا يمكن أن يحل شيء محل الأدب. وفضلاً عن ذلك لا يمكن أن يحل شيء محل الفنون الأخرى إذ لكل منها مدلول إنساني خاص كما سنستشفه بشكل أفضل فيما بعد.

أما بالنسبة إلى «العلم» بالمعنى العصري للتعبير فيكفي تفحص ضخامة المشاكل والمسائل التي يثيرها التقدم

المدهش الحاصل في هذه العشرات من السنين الأخيرة وعمقها، لنرى انه في بدايته بديهياً. إنه يقدم هكذا مغامرة محمّسة يجب تلقينها للشبان بدون تأخير. وينبغي في نظرية الاعداد أن نشرح سريعاً تخمين Christian Goldbach، أو تخمين الاعداد الأولية التوائم، حتى، بشكل أفضل أيضاً، فرضية Riemann المعلنة في عام 1859 (المتعلقة بموضعة الأصفار غير المبتذلة لدالة zêta لـ Riemann) التي تبدو بعيدة عن الحل كالمشاكل الرياضية التي لا تحصى والأخّاذ بعضها وبعضها الآخر[1]. وما نعرفه في الرياضيات قليل للغاية إلى جانب ما يجب أن نعرف. والحال أن الأمر على هذا النحو بالنسبة إلى جميع العلوم «(«الصرف» أو «الصعبة» أو «الانسانية»).

ويقتضي، في ما يتعلق بالفيزياء، الإستعجال في إيقاظ الشبان في شأن غرابة العالم الذي فتحته نظرية الكميات وألغاز علم الكونيات (كوزمولوجيا) الدقيقة. وتحديات

(1) يُقرأ تخمين Christian Goldbach (1942) كما يلي: «كل عدد مزدوج أكثر من 2 هو، بطريقة واحدة على الأقل، مجموع عددين أوّليين».
وتخمين الأعداد الأولية التوائم هو كالآتي: «هناك كمية لامتناهية من الأعداد الأولية p، بحيث أن p + 2 هو أيضاً عدد أولي». وفرضية Riemann هي التالية: «جميع الأصفار غير المبتذلة للدالة Zêta موجودة على المحور ½ = x»، راجع ـ Jean-Marie de Koninck et Claude Lévesque (éd.) Comférence internationale de théorie des nombres (جامعة Laval، 1987) برلين ونيويورك، De Gruyter، 1989.

الحِياوة (البيولوجيا) ليست أقل ضخامة. فعندما ننتهي من وضع معلومة نوعية للخلقة البشرية لا يكون العمل سوى في بدايته. والتحليق المدهش لمبحث الجهاز العصبي يتيح أن نستكشف أخيراً بصورة أوضح القليل الذي ما زلنا نعرفه في هذا المجال[1]. والمسائل الأساسية، بخاصة مسألة المصادفة، تتلقى توضيحاً جديداً من نظريات تطور الأجناس والحِياوة الذرية، غير أن هناك المعجزات التي كشفها علم الأجنّة وعلم الوراثة، والسر الخفي المتزايد والحق يقال. وعلى عكس ما ينميه ما يسمى في الانكليزية popula science ـ «للحياة» الحياوية، واكتشاف المروحة المزدوجة لـ ADN ليست بجلاء سوى مرحلة أولية ـ والدليل هو السرطان والأمراض الجديدة والقديمة غير

---

(1) لم يتم اكتشاف أن اقتران الصِبغي (اقتران الكروموسومات) الكيميائي هو الوسيلة الوحيدة للاتصال في الجهاز العصبي المركزي إلاّ منذ منتصف القرن العشرين J.C.Eccles, P. Fatt, K. Koketsu, Journal of Physiology)، لندن، 126، 1954، ص 524). أنظر، علاوة على ذلك، مؤلف Sir John Eccles الحائز على جائزة نوبل The Phisiologiy of Nerve Cells، بلتيمور، Johns Hopkins University Press، 1957 والضبط الحديث لكل من Michael W.Salter وYves De Koninck في Nature neuroscience، 2، 1999، ص 199، وتلخص الجملة الأولية مقصدنا تماماً: «Science, at least the kind of science that makes us sit up and take notice, is revolution- controlled and hopefully nonviolent, but revolution nonetheless».

القابلة للشفاء حتى يومنا هذا، والمذكورة أعلاه؛ عشرة آلاف باحث لم يخترقوا لغز السيدا، وكمية مماثلة من المرضى، ما زالوا مجهولين ويمكن ترقبهم وبقينا أمامهم وسنبقى عملياً مجردين طالما يُرفض تفضيل البحث الجوهري في الحقيقة (وبالتالي لم يكن «مقصداً»)، وإعطاء هذا البحث الأولوية المطلقة التي تعود إليه لمصلحة الخير المشترك. «البحث مسار بلا نهاية ويتعذر القول كيف سيتطور، كما قال François Jacob. إن غير المتوقع هو في طبيعة العملية العلمية نفسها. وإذا كان ما سنجده جديداً حقاً فهو، بالتعريف، شيء ما مجهول سلفاً. وليست هناك أي وسيلة للقول إلى أين سيقود نطاق بحث معين [...]. ومما لا طائل تحته إذاً الأمل في توقع الاتجاه الذي يمكن أن يقتبسه علم ما». ومما هو مجهول هو الذي ينبغي اكتشافه انطلاقاً مما هو غير معروف. إن حداً أدنى من المعلومات الصحيحة بالنسبة إلى تاريخ العلوم وحداً أدنى من الحس المشترك يؤديان إلى أن نرى أن الحِياوة، رغماً عن اكتشافاتها المدهشة، لها مستقبل أكبر أيضاً أمامها إذا أصبح البحث الضروري ممكناً[1].

---

(1) François Jacob, Les souris, la mouche et l'homme، باريس، Odile Jacob، 1997، ص 25؛ راجع Claude Debru, Philosophie de l'inconnu: Le vivant et la recherche)، باريس، PUF، 1998. وقد ذكّر به François Jacob، ليكون أصح، في La logique du vivant، نحن لا

وقد لخص Lewis Thomas رجل العلم البارز، بشكل أفضل من أي شخص، الوضع الحقيقي للمعرفة «العلمية»:

القطعة الراسخة الوحيدة للحقيقة العلمية التي أثق تماماً في صددها هي أننا نجهل الطبيعة بعمق. واعتبر ذلك، والحق يقال، اكتشافاً رئيسياً للمئة سنة الأخيرة من الحِياوة. [...]. وهذه المواجهة الفجائية مع عمق الجهل وامتداده هي التي تشكل المساهمة الأكثر مدلولاً لعلم القرن العشرين في الفكر البشري، إننا نواجهها أخيراً.[...] وبما أننا قد بدأنا الآن باستكشاف ما هو حقيقي بجعل العلم جدياً فإننا نلمح كم هي المسائل ضخمة وكم نحن ما زلنا بعيدين عن إيجاد أجوبة عنها.

والأمر يتعلق بتركيز الانتباه على ما ليس مجهولاً، على درجة الجهل غير المشتبه به الذي كنا فيها وما نزال وقد جعلنا العلم بالضبط نعي القرن العشرين ونتيقظ لمختلف أنواع الارتباك التي وجد العلم الحقيقي من أجلها في قسمه الأكبر والتي نادراً ما تتوافق معاً حتى الآن. ومن الملائم، بالمختصر، الاحتفال بالجهل الذي توصلنا إليه ـ لأنه الآن قسم من الجهل المعروف (الجهل البسيط في مفردات لغة

ندرس في المختبرات «الحياة» الحياوية وإنما بالأحرى مسارات فيزيائية كيميائية مقرنة بها؛ أنظر Charles De Koninck: «The Lifeless World of Biology» في The Hollow Universe, Oxford University Press، 1960 (ص 79 ـ 114).

أفلاطون)، بخلاف الجهل المجهول (الجهل المزدوج) ـ بفضل مبحث الجهاز العصبي، والخِضامة (علم المحيطات)، والفيزياء الفلكية، وإنما أيضاً بفضل علم نفس الأعماق، وتاريخ الأديان (على سبيل إيراد «علمين إنسانيين» فقط شبه ناجزين) والكثير من الأنظمة التي تقدمت بصورة خاصة في عصرنا. ومن الملائم الاحتفال به بالانبهار والارتباك اللذين هما دائماً ضحية أي إكتشاف[1].

وهذا الوعي هو إذاً في الحقيقة عامل كبير للأمل. وإذا كان يجب أن يحثنا على إعمال كل شيء لمعالجة جهلنا العلمي (وكذلك كل أشكال الجهل الأخرى) بدلاً من أن نستريح مكتفين بالقليل الذي نعرفه، فهو يتيح، علاوة على ذلك، أن نقدّر بوضوح أكثر أيضاً كيف تبدو الرؤى الشاملة والتبسيطية، بما في ذلك «الأنظمة الفلسفية»، وهي تبدو بدورها مشوبة بالتحول المنهجي. وكنا على صواب عندما نقضنا «الروايات الكبرى» العصرية والفكروية أو غيرها.

(1) Lewis Thomas, The Medusa and the Snail، نيويورك، The Viking Press، 1979، ص 73 ـ 74: و Late Night Thoughts on Listening to Mahler's Ninth Symplony، نيويورك، The Viking Press، 1983، ص 150؛ راجع ص 151ـ 163؛ وكذلك Loren Eiseley, The Star Thrower، نيويورك، Harcourt Brace Jovanovitch، 1978، ص 191 و272؛ Michel Serres, Le tiers instruit، باريس، François Bourin، 1991؛ Gallimard, «Folio»، 1992.

وعندما يتوسع وعي كهذا ـ بكونه ناتجاً بشكل رئيسي عن مجال أسطوري رحب أيضاً إلى حد كبير للعلم ـ يؤدي إلى تقدم غير مأمول به، بغض النظر عن الكلام على التحسينات المنتظرة للغاية في مادة تعليم العلوم.

ويبرز تحدٍ مدهش منذ ذلك الزمن أكثر من أي وقت، في الوقائع، للمدرس، مع هاجسه الضعيف في الثقافة ويحس حقاً بهوى المعرفة. وتبدو تجربة ما، على الأقل في حدها الأدنى، في البحث، أساسية هنا عندما يُكتسب وعي حي لما لا نعرفه دائماً للمسائل المطروحة بالتالي، في **الحقيقة**، قبل أي شيء بواسطة المُعاش من التجربة نفسها. إن الكون، كما يكرر مختلف العلماء المعاصرين في منشورات حديثة، «ينساب فيه الذكاء». وتشكل تجربة التفكير نفسها «نمطاً مدهشاً للإثارة» (Whitehead). والحال أن من لا يحس بذلك لحسابه الخاص لا يستطيع إيصاله إلاّ في النادر[1].

ويستطيع كل واحد، بمعنى مختلف عما يقصده لأنه كان شاعراً، مثل Phemius لدى Homère، أن يقول،

---

(1) راجع Jean-François Lyotard, La condition posmoderne، باريس، Minuit، 1979؛ Le savant et la foi (منشورات Jean Delumeau)، باريس، Flammarion، «Champs»، 1991، ص 9 و37؛ A.N.Whitehead, Modes of Thought، نيويورك، Free Press، 1968، ص 36.

Αὐτοδίδακτος εἰμι، «إنني عصامي». ويصح ذلك بالنسبة إلى الطالب وإلى الأستاذ قبله. ومن المهم إيقاظ هوى المعرفة لدى التلميذ، ومعنى عجلة المسائل الأساسية بجذب نظره، حسب تنظيم واقعي، إلى أن يفكر في الحقائق الجديرة به، بتثقيفه في الفنون التي ستفيده ليتمكن من أن يفكر هو نفسه بشكل أفضل. لقد تجرأ Newman حتى أن يطرح أن «التربية الذاتية في أي شكل كان، وبالمعنى الأكثر دقة، مفضلة على نظام تعليم يفعل القليل للعقل، مع المجاهرة بالرأي إلى درجة عالية». إننا نجد هنا الفكرة الجوهرية بين غيرها للتوليد (المقدمة بشكل أفضل في المعنى الاغريقي العادي للكلمة في اليونانية: «فن التوليد»)، تنضم إلى التنمية الذاتية الملازمة لأي حياة. وشكلها الملموس بالامتياز ليس سوى المسألة ـ نقطة إنطلاق حياة العقل[1].

(1) Homère, Odyssée، XXII، 347؛ J.H.Newman, The Idea of a University، VI، 10، منشورات I.T.Ker، أوكسفورد، 1976، ص 131. قليلون، بالمعنى الأدق بالطبع، من يتمكنون من أن يكونوا عصاميين، كما بيّن ذلك Kant. كما أوضح أيضاً أنه يقتضي، لتثقيف العقل، استعمال طريقة سقراطية (راجع Uber Pädagogik، AK، IX، 477). والنص الأساسي حول هذه النقطة هو Théétète لأفلاطون، 148 e ـ 151 d؛ راجع 160 e ـ 161 b؛ وحول أوّلية المسألة راجع Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode منشورات، Tübingen، J.C.B. Mohr، 1960، ص 344.

كيف التصرف لتأمين استمرار يقظة كهذه؟ ينبغي قبل أي شيء، كما يبدو لنا، التثقيف بوسائل الفائدة جميعاً، وإثارة شهية الاكتشاف والسرور به. وقال بول ڤاليري: «لتعليم أحدهم شيئاً ما يجب قبل أي شيء أن تثار لديه الحاجة إلى هذه المعرفة، وذلك يكفي، والباقي لا شيء». وأضاف: «الوسيلة الأساسية للتعليم «الثانوي» هي: **إيقاظ فائدة** الأشياء التي تتطلب الجهد، وخلق الرغبة ـ الحصول على الجهد ـ والاشعار بالمكافأة. لا جهد مطلقاً بدون هدف واضح ومرغوب فيه». وكذلك: «كل تعليم يكون مشوباً بعيب إذا لم يبدأ بإثارة الحاجة المعد لكي يلبيها». وعيب «الاستعمال الإلزامي للامتحانات» هو أنه «ينتج عادة الضروري والكافي ـ التي هي نقيض القيمة». وعبّر Simone Weil بوضوح عن المبدأ: «لا يمكن أن ينقاد الذكاء إلاّ إلى الرغبة. لكي تكون هناك رغبة ينبغي أن تكون هناك لذة وسرور. ولا يكبر الذكاء ويحمل ثماراً إلا في السرور. وفرح التعلم لا غنى عنه أيضاً للدراسات كالتنفس للراكضين. وعندما يكون غائباً لن يكون هناك طلاب وإنما صور هزلية من المبتدئين الذين بعد تدربهم لن تكون لهم مهنة». وإذا جارينا Lewis Thomas «فإن أسوأ شيء يحصل لتعليم العلوم هو أن كل اللذة (the great fun) تذهب [...]. القليل جداً منهم يرى العلم مغامرة كبرى كما هي في الحقيقة [...]. إنهم يصبحون مضللين باكراً،

ونخدعهم بجعلهم يعتقدون أن الضلال مجرد نتيجة عدم تعلّم جميع الوقائع». إننا نوهمهم بأن الباحثين الحقيقيين الأوّلين ليسوا مضللين مثلهم. «إن نصف معارفنا الحالية سيكون باطلاً ولاشك في سنتين أو ثلاثة. والضجر هو اننا لا نعرف أيّ نصف هو المقصود (Michel Jouvet)[1].

ويجب، إضافة إلى ذلك، بذل قصارى الجهد للحفاظ على نوع من الطراوة في المعرفة المعالجة. فإذا لم تكن جديدة، فيتوجب نوع من التطبيق الجديد في الأزمنة الجديدة ينبغي اكتشافه. «لن تحافظ المعرفة على نفسها بأفضل من السمكة»، هذا ما كتبه Whitehead. والمقصود إنعاش «حكمة وجمال يبقيان، بدون سحر المدرس، ضائعين في الماضي». وبالاختصار يعود إلى المدرس العمل على خلق الحماسة، «والرغبة الصاخبة في إذابة الشخصية في شيء ما يتجاوزها [...]». «والجلاء الأكثر نفاذاً لهذه القوة، كما أضاف، هو الحس بالجمال، الحس الجمالي لكمال يتحقق». بالمختصر إذا كان الجميل، بالنسبة إلى رجل الضغينة، له شيء ما غير واقعي، فبالعكس

(1) Paul Valéry، المرجع نفسه، II، منشورات Judith Robinson، باريس، Gallimard، «Pléiade»، 1974، وعلى التوالي ص 1556، 1558، وص 1567، 1559؛ Lewis Thomas، المرجع نفسه، ص 154؛ Michel Jouvet الذي استشهد به Claude Debru, Philosophie de l'inconnu: le vivant et la recherche، ص 2.

هو لدى الذين لهم خبرة حياة العقل، كما أثبتت ذلك البيّنات الكثيرة لكبار العلماء والفنانين العباقرة والفلاسفة، كما لو أننا قلنا لعاشقة أو عاشق أنهما لا يعيشان[1].

لنستشهد بشكسبير، هنا وهناك، من جديد، «الأمن هو العدو الأكبر للفانين» (Macbeth، III، V، 32 ـ 33). ومسؤولية المربي أو المربية، بمن فيهما الوالدان، عظيمة في هذا الصدد، كما سبق أن رأينا، ذلك بأن الحياة التالية للشاب الموكولة إليه مرهونة هنا بأبعادها الأساسية الأكثر، تلك التي تجعل منه شخصاً في المقام الأول: الاحساس، التفكير، الحب؛ بصرف النظر عن اختيار الآفاق التي يجب أن تقود باقي وجوده. وعلى سبيل استعادة الصوَرة المستشهد بها سابقاً لاينشتاين، لعدم معرفة تنشيط الذكاء وجميع الامكانيات المشتركة والحفاظ على التيقظ مع كل المهارة التي يكون بمقدورنا بذلها لا يخشى شيء أقل من أشكال التدمير الذاتي أو الموت قبل الأوان الذي تكلمنا عنه في البداية. وتعلّم اختبار جمال الحياة الخارق للعقل والتلذذ المُناظر، في الرياضيات أو في الشعر، على سبيل المثال، ثمرة طبيعية للتربية ليس لنا على الإطلاق الحق في أن نحرم منها الذين ينتظرونها، بلا علمهم أحياناً. وإعطاء

(1) A.N.Whitehead، المرجع نفسه، ص 42 ـ 45، 49؛ الاستشهاد، ص 98؛ راجع Chandrasekhar, Truth and Beauty. Aesthetics and Motivation in Science، منشورات University of Chicago، 1987.

معنى نفعي بشكل وثيق للحق العام في الثقافة ليس تناقضاً في التعابير وحسب وإنما أيضاً شتيمة للانساني، للحرية.

يتبع ما سبق، كما نرى، أننا يجب أن نراهن أكثر من أي وقت مضى على التنوع، على الأنظمة الأولية، وعلى البحث الجوهري. ويمكن أن نضيف إلى الحجة الملخصة أعلاه ضد الخبرة الحصرية أمثلة مستمدة من أشكال أخرى للحياة والنشاط التي تشهر كلها المبدأ ذاته.

ويأتينا الدرس نفسه من الحِياوة. فالجنس، بدون التنوع الحِياوي، لا يمكن أن يتطور. وما يصح بالنسبة إلى مستقبل الجنس من وجهة النظر الحِياوية يصبح، ما يلزم من تبديل، بالنسبة إلى الكائن البشري (الذي لم نذكّر على الإطلاق ما يكفي بغموضه الأوّلي): يتوقف مستقبله وتفتحه بقسط كبير على تعدد الكفاءات وتنوع المواهب المثقفة. وتعقيد الكائن البشري يجعل مفهوم المعايير مجرداً من المعنى. وما قدّمته من كانت أو كان أكثر ابتعاداً عن المتوسط يمكن أن يكون أكثر أهمية. والنجاح الفوري نادراً ما يكون النجاح الذي يحقق التقدم. حتى أنه نادراً ما يكون متوافقاً مع القوانين الطبيعية، على الأقل كما نبدأ في أن نستشفها.

وبالعودة إلى التثقيف والأخذ في الاعتبار في آونة ما مثال العلوم، من المسلّم به أن الذين يستفيدون من تثقيف عام أساسي في الفيزياء أو الرياضيات أو الحِياوة، على

سبيل المثال، هم بداهة الأفضل تحضيراً من الذين ليس لديهم سوى تثقيف تقني متخصص. ويكون عليهم بعد ذلك على أي حال أن يتخصصوا، غير أن نوعية تثقيفهم الأساسي هي التي ستخدمهم قبل أي شيء. وحظوظهم تجاه الضغوط المنتقاة لوسط العمل في الاختراق والتماسك أكبر للغاية. إنهم الأكثر جدارة للتكيف مع التغيرات والثورات والتطلبات التّقانية الجديدة، حتى للخلق بدورهم، لا سيما أن تقدم هذه العلوم في الحقيقة هو الذي يبقى فيها المنشأ الأول. ولم يكن في وسعنا قبل عام 1978 ترميز الرسائل بشكل لا يمكن حله (كما في المصارف أو الانترنت على سبيل المثال اليوم)، إنها نظرية Fermat الصغيرة في عام 1640 التي تتيح فعل ذلك والتي وجدت هكذا تطبيقاً مستحدثاً بعد 340 سنة (عدم الخلط مع «نظرية» Fermat الكبرى التي بقيت 350 سنة حتى جرى إثباتها أخيراً بشكل أصيل من قبل Andrew Wiles في عام 1994)[1]. والتقنيون هم كتقنيين سجناء اختصاصهم، ولن يعودوا كذلك عندما يستطيعون امتلاك ثقافة علمية حقيقية.

ويبرز للعيان القانون نفسه في الرياضة والألعاب، يكفي

(1) يرتكز الاثبات المعقد جداً على عدد من النظريات والافكار التي أعدها رياضيون بارزون في النصف الثاني من القرن العشرين. أنظر Amir D.Aczel, Fermat's Last Theorem. Unlocking the Secret of an Ancient Mathematical Problem، نيويورك، Four Wall Eight Windows، نيويورك/ لندن، 1996.

أن يتخصص فريق لكي يضعف: ما ان يكتشف تخصصه حتى يصبح من السهل جداً الإحاطة به، والتغلّب عليه انطلاقاً من ذلك. فقد عرف بطل العالم في الشطرنج، في انتصاره الأخير على الحاسوب Deep Blue كيف يكتشف النمط الذي كانت تخضع له استراتيجية الحاسوب وبالتالي تبني استراتيجية مختلفة تماماً. وكان ذلك درساً لجعل الحاسوب أقوى بكثير وإغنائه باستراتيجيات مختلفة بحيث جرى التغلب على كاسباروف نفسه ـ البرامج وليس الآلة! ـ مسجلة هكذا انتصاراً جديداً للعقل البشري.

ويستحيل توقع ما سيكون مبدأ الانتقاء غداً وما ستكون الوظائف والطلبات. فما يمكن توقعه هو أن الحظوظ ستتجه نحو تعدد التكافؤ الأكثر، ونحو من سيكون أكثر تراجعاً ـ كالرياضيين، بخلاف من سيكونون على الفور سجناء التطبيق أو الرياضيات الأخرى، مهنة الخبير الحسابي أو الاختصاصي في شؤون التأمين مثلاً. وإذا كان بعضهم يشكو اليوم من أنه يصعب عليه إيجاد باحثين حائزي شهادات يتمتعون بالكفاءة، فإن الخلاصة التي تستنتج هي نقيض الخلاصة الحمقاء التي يستنتجها القادة السياسيون الذين يحتجون على الفور بعدم جدوى التطلبات الفكرية وينذرون البحث الجوهري أو الدراسات العليا لنار جهنم، ذلك بأن المشكلة هي عندئذٍ أن ثمة نقصاً، وليس أن هناك وفراً، والحل البديهي ليس بتثقيف أقل وإنما بتثقيف أكثر وربما أفضل. وغباوة خلاصتهم تبدو لهم أفضل ربما في

المجال الأوضح للرياضة الذي تطرقنا إليه لهذا السبب. إنها تتكوّن من الاستنتاج، أمام ضعف فريق: لعب أقل، ولاعبون أقل، واختصار الاستراتيجية إلى الحد الأقصى! وإذا سارت الأمور بشكل سيّء، زيادة اللعب وبصورة أفضل وبعدد أكبر.

وبالاختصار من المصلحة الأفضل للمجتمعات تنشيط الدراسات على الصعد جميعاً ـ بخاصة الدراسات العليا والبحث الجوهري ـ أكثر مما هي في أي زمن قبل أي شيء في المجالات الأساسية الأكثر التي يكون سقوطها الأقل ظهوراً على الفور، والتي هي الأكثر حسماً وحامل المستقبل، وتمويلها الملائم يجب أن تكون له أفضلية مطلقة رغماً عن أنه موجود. وبما أن التربية، كما كتب Roger Chamberland، هي «النواة الصلبة لأي حضارة، فإن التثقيف المدرسي والمدني هو الذي ترتكز عليه أكثر مما ترتكز على جداول سعر الصرف في المصفق (البورصة) وقيمة النقد والاستثمارات. وكانت للجراح مفاعيل مدمرة لنظامنا التربوي ومما لا طائل تحته العودة إلى جميع النتائج التي أدت اليها»[1]. والجهل الجديد جزء من هذه النتائج حتى ولو كانت له، علاوة على ذلك، أسباب أخرى.

---

(1) Roger Chamberland في Québec français، شتاء 1999. حتى ولو كانت مقاصد كهذه تتناول كيبك يمكن الاتفاق بلا عناء على مداها الشامل.

والأفكار إذا طبقت على الجامعة تتيح الخلاصات الأولية التالية.

تسويغ الجامعة هو أنها وقاية الرباط بين المعرفة وشهية الحياة بجمع الشبان والمسنّين في باعث واسع التخيل للمعرفة. فالجامعة توفر المعلومات ولكنها توفرها مع مخيلة. هذه هي على الأقل المهمة التي يجب أن تقوم بها للمجتمع. والجامعة التي تفشل في هذا الصدد تفقد علة وجودها. وهذا الجو من التحميس المتأتي عن باعث واسع التخيل يجمّل المعرفة، إنه واقع ولكنه ليس بسيطاً: انه مزود بامكانياته جميعاً.

وبالاختصار «جامعة واسعة التخيل أو لا شيء ـ على الأقل لا شيء مفيداً»[1].

وإذا كنا نعطي في أغلب الأحيان أمثلة مستمدة من الفنون والعلوم فلا يمكن تفسير ذلك بأننا نريد استبعاد الأنظمة الأكثر مباشرة: الإدارة على سبيل المثال. والوظيفة الرئيسية للدراسة في هذه الحالة هي تثقيف مديرين أكثر دينامية، أكفاء في معالجة القضايا والعلاقات الشخصية الواسعة التخيل والخلاّقة والبنّاءة. وتترافق مغامرة الحياة مع المغامرة الفكرية في الجسم الاجتماعي المعقد للعالم العصري. وهذه الأنظمة العملية تشهر، فضلاً عن ذلك، بطريقة مثالية، صعوبة مركزية للغاية تواجه التربية. وهناك

(1) A.N.Whitehead، المرجع نفسه، 93و97.

نزعة بأن تُعهد إلى الشبان المبتدئين في العمل مهام تابعة لا تستدعي على الفور صفات ستكون أساسية فيما بعد يمكن أن تحضّرها ثقافة جيدة؛ على أن هذه الصفات يخشى أن تفقد قيمتها وأن تختنق في المرحلة الأولية للاستخدام(1).

فالمضللون هم إذاً هؤلاء التابعون الطفيليون الذين يجمدون معرفة الذين يدّعون كذباً أنهم تلامذتهم، كما حصل بالنسبة إلى أرسطو خلال ألف سنة، في مادة العلوم بصورة خاصة، بالرغم من مثاله الخاص. يجب على التلميذ بالتأكيد أن يصدق أولاً ما يقدم له ـ عليه أن يتحقق، عند تعلم الجغرافيا مثلاً، من جميع أعمال اليقين الضرورية ـ وإنما مع العزم في المتابعة وإعطاء نفسه في الوقت عينه وسائل التحقق والاكتشاف ليكون بدوره خلاّقاً.

أما بالنسبة إلى الأدب فلماذا لا تكون هناك ثقة بالذكاء والتمييز بالنسبة إلى الطالبة أو الطالب بتشجيعهما بالطرق الممكنة جميعاً على القراءة الشخصية الناشطة، وبالتالي الحافلة بالمسائل في المؤلفات الكبرى نفسها، بدلاً من بذل الجهد بالوسائل كافة للابعاد عنها، على طريقة المراقبين العامين في المدارس في الماضي الذين كانوا يجتهدون في إخفائها بمساعدة «لا قراءات مصنوعة سلفاً تحوّل النص إلى

---

(1) في الموضع نفسه، ص 94 ـ 96؛ أنظر أيضاً Dialogues of Alfred North Whitehead, as Recorded by Lucien Price، نيويورك، Mentor Books، 1956، ص 206.

ذريعة» كما قال بصواب George Steiner؟ وبالمختصر حثهم على أن يعيشوا هم أنفسهم بالتأثير المباشر بروائع Sophocle وشكسبير (Œdipe Roi وKing Lear المتعذر تجاوزهما) ودانتي وسرفانتس وموليير ودستويفسكي، والكثير من المؤلفين أيضاً. (توفر ثقافات أخرى أمثلة أخرى، والتنوع يفرض نفسه هنا أيضاً. وما هو غير مقبول هو التعصب والتزمت، والابقاء القسري على الرابطات الصغيرة، والخوف من الجودة غير المقبول في مكان آخر - في الرياضة مثلاً أو في مادة الصحة، مهما كانت الصحة في خطر إلى حد ما). وللشبان حظوظ ممتازة لأن يتحققوا من تساؤلاتهم الأعمق في شكل مفصلي أفضل ولا شك منذ المنطلق. والمسائل الوجودية الضخمة، على سبيل المثال مسألة الخير والشر، التي تطرحها هذه المؤلفات بطريقة محسوسة، نادراً ما تخفى على الشبان الذين لم يكونوا لمدة طويلة على مسافة منها، حتى على المترددين (كي لا نقول المرتعبين). ولا يصعب على الخبرة إثبات خروجهم منشطين أقوياء على الصعيد الفكري والوجداني، إذا أردنا بالفعل توفير الحظ والحرية لهم اللذين لهم الحق فيهما[1].

---

(1) The Idea of a University، J.H.Newman، ص 131؛ George Steiner, Réelles présences. Les arts du sens، ترجمة Michel R. de Pauw، باريس، Gallimard، 1991، ص 12.

ويطبق مبدأ التنوع تماماً، بشكل بديهي جداً، على تنوع الثقافات نفسها. وإحدى الثروات اليقينية لزمننا هي النفاذ المتنامي إلى الثقافات الأخرى. وعبّر كلود ليفي شتراوس عن ذلك بقوله:

تمثل كل ثقافة رأسمال ثروة انسانية ضخمة. وكل شعب عنده رأس مال معتقد ومؤسسات يمثل في مجمل الانسانية خبرة لا بديل لها. وفي حين أن الإنسانية تشعر بأنها مهددة بالتأحيد والرتابة، فهي تستعيد وعي أهمية القيم التفاضلية. ينبغي العدول تماماً عن البحث عن فهم ما هو الإنسان إذا لم نعترف أن المئات، والآلاف من الشعوب، اكتشفت طرقاً أصلية ومختلفة لتكون إنسانية. فكل طريقة تقدم لنا خبرة الظرف الانساني المختلف عن ظرفنا. وإذا لم نحاول فهمها فلن نتمكن من فهم أنفسنا[1].

كما أن تنوع الثقافة والثقافات هذا يجب الحفاظ عليه إذا لم نشأ، بمفعول الانترنت وغيره، ان نسقط تحت ساطور

---

(1) Claude Lévi-Strauss في Le Devoir، 24 كانون الأول 1998. ونعرف اليوم أن أحد التهديدات الرئيسية للحياة في كوكبنا، على الصعيد الحِياوي، هو خسارة تنوع الأجناس ـ على سبيل المثال تدمير الغابة الاستوائية؛ أنظر Rodolphe De Koninck (مشرف: dù Le défi forestier en Asie du Sud-Est، كيبيك، جامعة Laval، 1994، وحول الانترنت: محادثة. والتهديد الهام بخسارة التنوع الثقافي، على صعيد الحياة البشرية، عن طريق مجانسة الثقافات لا يقل أهمية عن ذلك (بصرف النظر عن التعصب الذي يتبع ذلك، كما سبق أن بيّنا أعلاه).

التأحيد والرتابة الذي تكلم عليه ليڤي شتراوس. إن التِّقانات (التكنولوجيا) الجديدة واعلام عصر الانترنت تقدم امكانيات ضخمة، غير أن المسألة هي: في أيّ اتجاه يجب أن نتبع مسار الخلق الثقافي هذا؟ ولاحظ Adorno أن هناك نوعاً من التنمية بالتقنية يؤدي إلى أن بعضهم يعتبر «التقنية بالنسبة إلى الشيء نفسه غاية في ذاتها لها قوتها الخاصة، وينسون أنها امتداد ذراع الإنسان». فالوسائل موضوع تيمية بها «لأن الغايات، حياة جديرة بالانسان، مستترة ومنفصلة عن ضمير الإنسان». ويذهب بعضهم حتى إلى «تصوّر نظام نقل يقود الضحايا بسرعة وبسهولة إلى Auschwitz، وإلى نسيان ما سيحصل لهما عندما تصبح هناك». والمسألة ليست السرعة أو الفعالية لنظام النقل، وإنما لأي استعمال سيوضع.

إن الحلم بمجموعة بشرية متجانسة، كوكبية، حيث نتمكن من تحقيق كمال معارفنا وشحذ ذكائنا، والتبادل والتآخي مع الأشخاص من الثقافات كافة، والعمل من أجل السلام، هو بالتأكيد أنه ليس هناك ما هو خليق بالثناء مثله، إضافة إلى التثقف بالوسائل جميعاً، بما فيها الانترنت. وكذلك حلم تضامن جديد بين البشر والثقافات ضد الطغيان والكليانية من أي نوع كان. إن سهولة الوصول إلى مستندات ومعلومات وتعليم مسافي، نوعية أحياناً، تجتاز حواجز المؤسسات والبطء الإداري، والاكراه من أي نوع كان، من طبيعة مالية بصورة خاصة، والخدمات الزهيدة

للمعاقين والمرضى والمتخلى عنهم، حتى للتدريب، هي هنا تقدم مدهش يفتح امكانيات يجب أن نستخرج منها الحد الأقصى في أقصر المهل.

إلاّ أنه ينبغي، لكي تصبح هذه الأحلام حقائق، أن تمر عبر الثقافة. والنضال ضد الكليانية، على سبيل المثال، لا يمكن أن يتم بطريق أخرى، كما سبق أن بيّنّا، ذلك بأنه يفترض قبل أي شيء الحكم والمعرفة والتمكن من اللغة، والإرادة المفصلية (لأن الحل البديل هو العنف الذي يفاقم العنف على نحو أحمق)؛ وهكذا ننقاد من جديد إلى المنطلق: ماذا عن التثقيف والتربية إذن؟ كما أن التربية في صدد وسائل الاعلام تفرض نفسها، كذلك في شأن الانترنت الذي يتطلب التمييز أكثر فأكثر. ويقتضي أن نبيّن من جهة ثانية أن من يمتلكون الحاسوب تكاد نسبتهم تساوي 3% من سكان الكرة الأرضية؛ ومن يستعملون الانترنت نسبتهم أقل، فالأغلبية الساحقة لمعاصرينا تجهل في الواقع حتى وجود هذه التِّقانات الجديدة. كما أن «إنطلاق الانترنت خلق لامساواة جديدة بين **الأثرياء في المعلومات والفقراء فيها** (Ignacio Ramonet).

وعبّر José Saramago عن تحفظات يجب أخذها في الحسبان:

«لن يجعلنا الاعلام أكثر علماً وأكثر حكمة إلاّ أن يقرّبنا من البشر. والحال ان المخاطرة، مع إمكانية الوصول، من

بعيد، إلى جميع المستندات التي نحتاج إليها، تزيد من اللاّأنسنة والجهل. ولم يعد مفتاح الثقافة كامناً في الخبرة والمعرفة وإنما في الكفاءة في البحث عن المعلومات عبر الأقنية والحقول العديدة للانترنت. قد نجهل العالم، ولا نعرف في أي عالم اجتماعي واقتصادي وسياسي نعيش، فنتزود بكل المعلومات الممكنة. وهكذا ينقطع الاتصال عن أن يكون شكل مشاركة. فكيف لا نأسف لنهاية الاتصال الحقيقي والمباشر بين شخص وشخص؟».

يضاف إلى ذلك هجوم الانترنت بواسطة التجار وماستودنات (حيوانات تشبه الفيلة) الاتصال. وإذا كان الانترنت يتيح الآمال الكبرى فليس ذلك بفضل سحر فجائي. وتبقى الثقافة والآداب وطريقة الاطلاع عليها وتطلباتها هي نفسها أياً كان نظام النقل. وليس أقل هذه التطلبات تطلب اللغة التي يهدد إفقارها المنهجي دائماً وبشكل خطير حياة العقل والحريات كما ذكّرنا بذلك في الفصل السابق[1].

---

(1) Pierre Lévy, Qu'est-ce que le virtuel?، ص 84 و114 و143؛ Theodor W. Adorno, «Eduquer après Auschwitz» في Modèles critiques، ترجمة M.Jimenez وE.Kaufholz، باريس، Payot، 1984، ص 215 ـ 216؛ Ignacio Ramonet, Géopolitique du chaos، باريس، Galilée، 1997، ص 141 ـ 153؛ José Saramago, «A quoi sert la communication?» في صحيفة Le Monde diplomatique، كانون الأول 1998.

والطبيب الجاهل والشارد الذهن والنافذ الصبر هو أحياناً سبب معاناة خطيرة وموت في غير أوانه. فالأمراض التي يسببها الطب iatrogènes (من iatros: طبيب)، La iatrogenèseجزء من الآفات المعروفة اليوم. فكيف لا يستخلص الجهل، والحالة هذه، سواء أكان إيجابياً أو سلبياً، إذا أصاب الثقافة والكائن البشري بحصر المعنى، نتائج ذلك؟ وهل يمكن الإدعاء بأن عدم الادراك والقصور في المعرفة لدى بعض المسؤولين السياسيين أو بعض المربين تجاه حياة العقل والحياة البشرية بلا زيادة، وهذا الإلتماس للمدلول الذي يحدد الأشخاص قبل أي شيء ليس لها أثر حاسم؟ ويخشى أن تنشأ بالأحرى عن هذا الادعاء هذه الرغبة التي كشفها في صميم العصر Kierkegaard ذات المفعول المزدوج كما كتب: «انها أنانية لدى الفرد وتؤدي إلى أنانية المجتمع حوله، هذا المجتمع الذي يعمل عندئذٍ ضده»[1].

---

(1) Sören Kierkegaard, The Present Age، ترجمة Alexander Dru، نيويورك، Harper Torchbooks، 1962، ص 47 ـ 48. وهذه الرغبة، كما فسر Kierkegaard، في الصفحات التالية، تتحول إلى بغضاء. والكلمة الدانمركية هي Misundelse. والبحث تحت عنوان The Present Age صدر في عام 1846 وبالتالي قبل أربعين سنة من مؤلفات النضوج لنيتشه Nietzsche.

الفصل الرابع

الانفعالية والفنون

«How with this rage shall beauty hold a plea,

Whose action is no stronger than a flower?».

(Shakespeare, Sonnet 65)

«Where art thou, Muse, that thou forget's so long

To speak of that which gives thee all thy might?».

(Sonnet 100)

«O learn to read what silent love hath writ;

To hear with eyes belongs to leve's fine wit».

(Sonnet 23)

1 ـ التربية الأولية

ليس كوننا كائن إمكانيات لامتناهية في المقام الأول سوى رسم أولي، هذا ما رأيناه. ولكن ذلك صحيح، وكذلك الرغبة والانفعالية كما الذكاء. والحال ان الانفعالية ترتبط بالكائن كله الذي لا يمكن بالتالي أن ينمو ويتفتح بدون التعمق في علاقاته مع من هم قريبون منه داخل الأسرة، بدون هذا النمو لتقدير ذاته الحقيقية الذي يمكن أن يؤمنه الحب الشخصي المتلقى في الطفولة الأولى وحدها.

إن ذلك ثروة تفوق الثروات الأخرى جميعاً، وامتلاك الذات يولّد هاجس الوجود «الذي هو أو يصبح هاجس الوجود بالنسبة إلى الآخر، هاجس وجود الآخر» (Barbara Walter). وتمر الخبرة الأولى للعلاقات الشخصية بالإنفعال، بحاسة اللمس. وقد جعلنا علم نفس الأعماق أكثر حساسية تجاه الانحرافات ومشاكل الشخصية، والهاوية، ويخشى أن يؤدي ذلك إلى قصور خطير في الحب الشخصي في الطفولة. كما أن النتائج المأسوية المبينة سابقاً، وإهمال الأطفال، لا يمكن أن يكون لها شكل آخر للوقاية أو علاج آخر غير الحب نفسه. إنها تبرهن على صحة ملاحظة Jean Lacroix بأن التربية هي «جوية قبل أي شيء»[1].

ويتمّ تعلّم الحب عن طريق الحب المتلقى أولاً، وهو أول ما يعطي طعم الحياة بإعطاء معنى للوجود. «هنا أساس بهجة الحب عند وجوده: الشعور بتسويغ وجودنا» (Sarter). ويعلن الحب: «جميل أن تكون موجوداً»؛ والبغضاء، على العكس، تسعى إلى استبعاده وإزالته، إنها

(1) Barbara Walter, La famille peut-elle encore éduquer?، تولوز، Érès، 1997، ص 128ـ129؛ Force et faiblesse de la famille، Jean Lacroix باريس، Seuil، ص 88؛ راجع مؤلفات Alice Miller المستشهد بها سابقاً، و Bruno Bettelheim, La forteresse vide. L'autisme infantile et la naissance du Soi [1967]، ترجمة Roland Humery، باريس، Gallimard، 1969.

عمياء وقاتلة. والرغبة في المعرفة (Anerkennung) العميقة جداً في كل بشري تجد شكلها الأكمل في الرغبة في أن نكون محبوبين وأن نحب بالمقابل. وأضاف Bertrand Besse-Saige الذي أصيب بالشلل الرباعي منذ عشر سنوات، والذي شهد على «السعادة النابعة من العطف والشفقة»: «ليس ذلك بالتأكيد من العادة المألوفة، ولكن جميع ظاهرات الدُرْجَة يسوسها الخوف والحاجة إلى الطمأنة كجماعة بالاحتماء بالمقولبات (أي المسالك المكررة على نحو لا يتغير تعوزه الصفات الفردية المميزة) التي تجمد التطور الحقيقي»[1].

وهذه الشبكات الضخمة للحب والبغضاء، والأهواء من كل نوع، واللامبالاة أيضاً، هي غير مرئية بالتأكيد بيننا جميعاً نحن البشر. إنها مع ذلك حقيقية وكلية الوجود إلى درجة أنها تعلل، بطريقة أو بأخرى، وبدرجات مختلفة، جميع أعمالنا، الفردية والجماعية. ويقال إن الأشخاص الذين يشكون من إعاقة عقلية أو فكرية هم، على وجه الخصوص، سريعو التأثر بهذا الكون غير الجلي، وأنهم

(1) Jean-Paul Sartre, L'être et le Néant، باريس، Gallimard، 1943، ص 439؛ Bertrand Besse-Saige, Le guerrier immobile ou la métamorphose de l'homme blessé، باريس، Desclée de Brouwer، 1993. وحول الضلال التام الذي تولده البغضاء أنظر Oscar Wilde, De Profundis في Selected Letters of Oscar Wilde، منشورات Oxford University Press, Rupert Hart-Davis، 1979، 1989، ص 152 ـ 240.

يمتلكون وعياً للحب» (Jean Vanier). إن هذا التأثر، وهذه الدوافع، وهذه الحركات لذاتنا الحميمة هي التي تحييها الموسيقى والتي تفسر جزئياً الأهمية الكبرى للموسيقى في الخبرة البشرية كما سنرى فيما بعد.

يضاف إلى ما تقدم أن حصة رغباتنا التي هي في الحقيقة رغبات تكيّفيّة تثيرها نماذج معينة، وبالتالي رغبات حسب **الآخر** بدلاً من الذات، «مثلثية»، كما قال René Girard الذي عرف كيف يبين بطريقة مقنعة إلى أيّ درجة نختار تبعاً للغير[1]. واكتشاف **الارتباط المزدوج**، «**الإكراه المزدوج**»، من قبل Gregory Bateson ومدرسة Palo Alto، يحمل على إبراز وجود ظرفنا بحيوية وبطريقة مبتكرة. والحالة النموذجية هي حالة الأمهات (أو الأُسر) اللواتي تضاعفن إعلانات الحب والتفاني، إلاّ أنه ما ان يستجيب الأطفال إلى هذه المبادرات حتى تردعهم لاشعورياً بإبداء برودة قصوى أحياناً رغماً عنهن. وها هو الطفل بين مِلزمة رسالتين متناقضتين بالنسبة إلى الحقيقة الحيوية بالامتياز. ولغة الحب لا تشكل معنى، طالما أن مكانها الوحيد للتحقق هو الحب نفسه وان هذا الطفل لا يجدها. والطفل الذي ما زال عاجزاً عن الكلام ليس أمامه عندئذٍ مخرج سوى انشطار مرضي، هرب من الفُصام. والمجتمع، عندما

---

(1) راجـــع René Girard, Mensonge romantique et vérité romanesque، باريس، Grasset، 1961؛ Livre de poche, «Pluriel»، ص 15 ـ 67.

يأخذ بمقولة العقل الأول (Logos) التي يناقضها مسلكه (ethos)، يخلق هو نفسه، بدوره، وضع خوف مزدوج[1]. وقد نجح أحد المؤلفات الروائية العصرية المدهشة، What Maisie Knew، للكاتب Henry James، في أن يصور، بالمقابل، فساد الوالدين غير المسؤولين، عبر عيني طفل بريء، صاحٍ فوق الحد، لا يستسلم للفساد.

والنرجسية التي قد تذهب حتى الفُصام هي النرجسية المسماة ثانوية، خطرة على تماسك الشخصية لأنها تحث على «عدم استثمار الحاجات الخارجية لاعادة كل فائدة إلى ذاتها»، وعلى «اللجوء إلى الخيالي»، وفي «مواقف انكفائية». وقد حاولنا أن نبين أعلاه بدقة أن هناك نرجسية ثانوية للثقافة، مزدهرة في أيامنا بصورة خاصة. والنرجسية الأولية، على العكس، أساسية وصحية ما دامت تبدأ عندما يعتبر الطفل نفسه شيئاً محسوساً مفيداً ويقيم أيضاً علاقة مع الآخرين. إنه يهتم عندئذٍ بنفسه وبامكانه «استثمار أشياء أخرى للحب في نتاج اجتماعي وثقافي حتى إحساس الحب حقيقة، ويكون الآخر معروفاً منه». ويجب، كما لاحظ

---

(1) Gregory Bateson, Steps to an Ecology of Mind، نيويورك، Ballantine Books، 1972، ص 200 ـ 278؛ René Girard, Des choses cachées depuis la fondation du monde، باريس، Grasset، 1978، ص 316؛ Christian Delacampagne, Antipsychiatrie ou les voies du sacré، باريس، Grasset، 1974.

هيغل، وجود مناخ حب وثقة لكي تتمكن الحياة الخلقية نفسها من التجذر في الأطفال «في شكل إحساس فوري ما زال لا يعرف المعارضة»، ويتيح لهم بعد ذلك الخروج من «الفورية الطبيعية»، لجعلهم «يتوصلون إلى الاستقلال والشخصية الحرة». وأحد المكتسبات اليقينية للتحليل النفسي الفرويدي هو البرهنة مجدداً على نجاح المسار الحواري لإظهار الحب واستبطانه، وتشهد عليهما استقلالية الفرد البشري المستفيد من ذلك[1].

ولاشيء، حتى نمو الدماغ، لا يتوقف على الثقافة الأولية، ومن الملائم إيراد كلام عالم حِياوي هو Christian de Duve الذي كتب ما يلي:

للمعارف المكتسبة حديثاً حول نمو الدماغ أهمية كبرى ويجب أن تطرق على آذان والدي المستقبل. إن الطريقة التي تعاملون أطفالكم بها تصنع أدمغتهم حرفياً. فإذا أردتم أن تنموا شبكة عصبية فنية، وهي شرط الشخصية الغنية، يجب أن تكلموهم منذ الولادة، وأن تنشدوا لهم الأغاني، وأن تلاطفوهم، وأن تلفتوا انتباههم البصري، وأن تعطوهم

---

(1) Tony Anatrella, Non à la société dépressive، باريس، Flammarion، 1993؛ «Champs»، 1995، ص 89 ـ 92؛ G.W.F. Hegel، المرجع نفسه، الفقرة 175 وملحقها، ترجمة Robert Derathé، باريس، Vrin، 1975، ص 208 ـ 209. Jonathan Lear, Love and its Place in Nature، نيويورك، Farrar, Straus and Giroux، 1990، ص 207.

ألعاباً في أشكال وألوان مختلفة؛ وبالمختصر عليكم أن توفروا لهم عدداً كبيراً من التنشيط الحواسي فيتمكنون بفضل ذلك من بناء دوائر عصبية لا تحصى تضم تفتّح الحياة العقلية. وحرمان الطفل من منشطات كهذه يؤدي إلى تعطيل نموه النفسي نهائياً، كما تشهد على ذلك دراسة العديد من الحالات[1].

وكلما كانت الأحاسيس لدى الطفل متنوعة كلما كان ذكاؤه متيقظاً. وهكذا على المربين أن يسهروا على تنوع الأحاسيس ونوعيتها، بقدر ما هي أساسية، كما سبق أن رأينا، لنمو النظام العصبي. ومن البديهي أن التِّقانة، إذا لم نحذر منها، تولد كسلاً ونعاساً لإمكانيات الجسد. وكان الأقدمون يقومون بمعجزات تقنية بالقليل من الوسائل وبمهارة يدوية بالتالي أكبر من مهارتنا. اننا ننجز معجزات أكبر بوضوح، وإنما بواسطة أدوات من صنعنا حلت بديلاً عن أيدينا التي أصبحت في الغالب أقل مهارة. فالرياضة، ونمو المهارات اليدوية، وتدريب النظر والسمع تشكل نجدة كبيرة. ويجري كل شيء، من زاوية ما، عن طريق الانتباه والعقل اليقظ والمترصد والمدرب. وصائد الحيوانات في الغابة، بفضل عينه المدربة عن طريق الفخ القلاّب، يرى

---

(1) Christian de Duve, Poussière de vie. Une histoire du vivant، ترجمة Anne Bucher et Jean-Mathieu Luccioni، باريس، Fayard، 1996، ص 401.

ويسمع في الغابة أكثر وأفضل للغابة من ساكن المدينة، انه يرى بطريقة متميزة ما يراه الآخرون ـ مثلنا ـ أيضاً وإنما بدون أن يروا، ويسمع ما يسمعه الآخرون بدون سماعه، كما البحار الحقيقي في البحر أو متسلق جبال الألب. (مما يدعو إلى التفكير في ما يمكن أن تعطيه شاشات التلفزة أو ألعاب الفيديو بدلاً من غيرها).

بأعين عمياء أو مغلقة نقدم بلا جدوى المشاهد الباهرة أكثر من غيرها. ضع صفحة مكتوبة أمام عيني أمّي فلا يرى غير آثار مجردة من المعنى. والحال أن الأمّيين كثيرون. والكائن البشري بدون تثقيف لا يرى ما هو أمام عينيه، كما قلنا بعد هيغل. فالفنون هي التي، في المقام الأول، تتيح رؤية ما لا يراه بطريقة أخرى. وفن القراءة، على سبيل المثال، يكشف له العالم الضخم والأعجوبي، والداخلي كلياً، للقراءة مع ذلك. ونادراً ما نرى العالم ونرى أنفسنا وانسانيتنا بدرجة أقل بدون القراءات التي تمنحنا الثقافة والآداب إياها. كما يقتضي التوافق على ما تدل عليه هنا كلمة قراءة. إن Valéry رفض ما سماه «تعليماً ابتدائياً للعلوم ـ يجعل الطبيب والمحامي أقل ثقافة بالنسبة إلى العالم من معاصر Thalès ـ (فلك البروح، الفصول)». وكتب Proust: «عاشرت الكثير من الناس في العالم فعرفت أنهم هم الأميون الحقيقيون وليس عمال الكهرباء». والذين، أو اللواتي، نسميهم بدائيين عن خطأ «يقرأون» بشكل جيد أكثر من هؤلاء المتعلمين، عندما

يعجبون، وهم مقربون من الطبيعة، بالنظام والجمال، وهم جديرون بحل رموز الكثير من رسائلها، وهم أيضاً أقرب من أنفسهم وأقل ارتباكاً بالأشياء التي تبعدهم عن كونهم الحميمي كما صنعته بفعالية متنامية البيئة التقانية التي تؤمن راحتنا إلى حد كبير. إن نوع «الحيوان المديني» الذي يخشى أن يُصبحه الكثير منا (أو أصبحنا كذلك) هو في خطر التجريد والسجن واللاّواقعي المصون و«الخَلْفَة (الشهوة إلى شيء ما)» (Rné Girard) الفكرية والعاطفية إلى درجة لم نرها على الإطلاق في التاريخ، كما تبين ذلك الحاجة إلى الاحصاءات التي يصعب الدفاع عنها والتمسك بها في بداية هذه الدراسة.

والخطر الأكبر [كما كتب Bettelheim] لرخاء يعود إلى الآلة يأتي من اننا نعيش للمرة الأولى في عصر يتوفر فيه الرغد المادي للجميع تقريباً. وإذا سعينا إليه، في هذا الواقع، لا من أجل إرضاء عاطفي، وإنما كبديل لها، يخشى أن نصبح عبيدها؛ نحن بحاجة إلى تقدم تِقاني متنامٍ دائماً لتقنيع عدم رضانا العاطفي وانزعاجنا[1].

(1) Marcel Proust, Le temps retrouvé, A la recherche du temps perdu، باريس، Robert Laffont في «Bouquins»، 1987، الجزء 3، ص 719؛ Paul Valéry، المرجع نفسه، II، ص 1561؛ Le cœur conscient، Bruno Bettelheim، ترجمة Laure Casseau وGeorges Liébert-Carreras، باريس، Robert Laffont، 1972؛ Livre de poche، في «Pluriel»، ص 101 ـ ولاحظ، Goethe، في محادثاته مع =

غير أن الحياة «العادية» تستدعي قبل غيرها يقظة الضمير (awareness) على مستوى أعمق بكثير أيضاً. ينبغي أن نكون عمياناً بالأخص كي لا نرى الحياة، كي لا نرى العقل في صورة وفي إشارة أو كلام، لنكون مغلقين تجاه الاحساس، والطيبة، والسرور، والغم، والغضب، والإعجاب، والحنوّ، والفهم تجاه وجه ما. ولا علاقة للعقل بالشبح الذي اخترعته الثنوية (مذهب يقول إن الكون خاضع لمبدأين متعارضين أحدهما الخير والآخر الشر. الإيمان بأن الانسان جسد وروح) المختصرة dualisme sommaire. فليس هناك في الحقيقة شيء ملموس أكثر وحيّ أكثر، وأكثر جلاء من العقل؛ ونختبره في تجربة الحب أو تجربة الفكر، ونتشبث به (ونستطيع تأمله) كل يوم في التعبير الحقيقي عن الجسد البشري. وهكذا، حسب كلمات Proust، لدى «أشقائنا المتواضعين» ضعيفي الثقافة، «في البريق المستحيل التنكر له لعيونهم وفيها لا يتوافق مع ذلك مع أي شيء»[1]. ولنفيه يجب احتقار الحياة البشرية على مستواها الأكثر بدائية.

= Eckermann، III، الأربعاء في 12 آذار 1828 (ترجمة J.Chuzeville، باريس، Gallimard، 1949، ص 478 ـ 479)، تفوق شعب الأرياف، وتأخرنا «نحن الآخرون الأوروبيون القدماء» حيث «ظروفنا المَعيشية صنعية ومعقدة للغاية».

(1) Marcel Proust, A l'ombre des jeunes filles en fleur, A la recherche du temps perdu، الجزء I، ص 539.

ولا شيء يمنع أن يكون العمى ممكناً هنا أيضاً، حتى جماعياً، على غرار عمى عيني الجسد كما في قصة H.G.Wells المدهشة Le pays des aveugles وفيها إلحاح على أنه من الخطأ أن يكون الأعور ملكاً في مملكة العميان.

«كان هؤلاء الناس، منذ أربعة عشر جيلاً، يعيشون عمياناً ومعزولين عن العالم المرئي والذي يرى. وكل التعابير المتعلقة بالنظر سقطت في العفاء؛ وذكريات الخارج أصبحت مخففة وتحولت إلى تاريخ طفولي، وانقطع السكان عن الاهتمام بما هو موجود خارج المنحدرات الصخرية التي تشرف على جدار سورهم. وولد بينهم عميان عباقرة شكوا في بقايا المعتقدات والتقاليد التي تعود إلى العصر الذي كان فيه أجدادهم يرون واستبعدوا كل ذلك لأنه أحلام وهمية، واستبدلوا بها تفسيرات أصح[1]».

2 ـ الانفعالية أو الوجدان

ليس هناك أصمّ، كما يقول المثل السائر، أكثر من الذي

---

(1) h.G.Wells, Le pays des aveugles، ترجمة Henry-D.Davray وB.Kozakiewicz، باريس، Mercure de France، 1914؛ Gallimard, «Folio»، 1987، ص 22 ـ 23. راجع José Saramago، جائزة نوبل في الأداب 1998، L'aveuglement، ترجمة Geneviève Leibrich، باريس، Seuil، 1997.

لا يريد السماع، وليس هناك أعمى أكثر من الذي لا يريد أن يرى. والشرط الأول للرؤية والاصغاء إلى الأشخاص والأشياء هو الانفعالية. والأهمية غير العادية، والدور الحاسم والعميق للانفعالات والأهواء والبعد الوجداني للخبرة البشرية غالباً ما تبخس قيمتها على حسابنا. وكم ستكون حياتنا فقيرة بدون الحيوية، والنقل، بدون التنوع اللاّمتناهي للنغمية الوجدانية، والفروقات الدقيقة المتعددة بما تمثله من قيمة، كل لحظة، انفعاليتنا. وتخفي الحالات الوجدانية نيات في ديناميتها الداخلية. فالإنفعالية تركز انتباهنا على القيم التي يولدها الآخر فينا. ثمة اكتشاف وجداني لقيمة هذا الشخص مثلاً، وجود للآخر في الوجدان، وكذلك وجود أيضاً للذات في آن واحد. والوُطان في غياب الكائن المحبوب، والسرور من وجوده، وهاتان اللحظتان الأساسيتان للحب تبيّن ذلك بداهة[1].

لقد تم إنجاز عمل ضخم في الفلسفة الفرنسية منذ المطوّلات التقليدية للأهواء، من Maine de Biran حتى تأملات Gabriel Marcel، ومن Merleau-Ponty وMichel Henry على وجه الخصوص، حول ما سماه Paul Ricœur «كل كرة **السلبية الداخلية**». وهكذا جرى تحديد الانفعالية

(1) راجع: Max Scheler, Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective، ترجمة M.Lefèbvre، باريس، Petit Bibliothèque, Payot (173)، 1971.

في تكوين الذات، في الهُذيّة (ما يكوّن ذات الكائن ويميزه عن كائن آخر)[1]. وتكلم Marleau-Ponty عن روح انفعالية، بمعنى صورة خاصة، ووحيدة ولا تقبل المقارنة (ليس لها بالطبع علاقة مع روح علماء المنطق، أي طابع عام مشترك مع عدة أفراد). ومثال باريس شهير ويدل على حقيقة الخبرة هذه.

«ليست باريس بالنسبة الي شيئاً له ألف مظهر، مجموعة أحاسيس، ولا قانون هذه الأحاسيس جميعاً. وككائن يبدي الكنه الوجداني ذاته في حركات يده، في مسعاه وفي رنّة صوته، كان كل إدراك حسي في سفري عبر باريس ـ المقاهي، ووجوه الناس، وأشجار الحور للأرصفة، ومنعطفات نهر السين ـ مقطّع في كون باريس كله، ولم يفعل سوى تأكيد نمط معين أو معنى معين لباريس. وعندما وصلت إليها للمرة الأولى لم تكن الشوارع الأولى التي رأيتها عند الخروج من المحطة، كالأقوال الأولى لمجهول، سوى جلاء لروح ما زالت ملتبسة وإنما لا تقبل المقارنة. نحن لا ندرك أي شي تقريباً، كما اننا لا نرى

(1) Paul Ricœur, Soi-même comme un autre، باريس، Seuil، 1990، ص 371. وكلمة «الهُذية épséité»، ترجع هنا إلى الهوية ips، كما حددها مجدداً Paul Ricœur في هذا المؤلف (ص 12ـ 14)، بخلاف «mêmeté» العادية (أي الهوية ـ idem الظاهرة مثلاً في دوام الزمن وحده.

عيني وجه مألوف، وإنما نظرته وتعبيره. وفي ذلك معنى كامن منتشر عبر **المنظر الطبيعي** أو المدينة نعثر عليه ببداهة خاصة بدون الحاجة إلى تحديده»[1].

وتتحدد الانفعالية **كجدارة في إبداء الأحاسيس**. إنها، كما تدل عليها الكلمة ذاتها، **الجدارة في إبداء الأحاسيس**. وبها نحن نتبع الآخرين، والعالم، معرّضين وسلبيين. وهذه السلبية هي في آن واحد انفتاح وتجاوز. وبيّن هيدجر السلطة التي للوجود البشري في أن يتجاوز، في الغمّ، على سبيل المثال، جميع الأشياء الخاصة، وإبداء ما هو كائن كلياً، العالم نفسه، كهذا الأفق اللاّمتناهي الذي على أساسه تظهر لنا الأشياء جميعاً وكل الأوضاع، ولكنه ليس هو نفسه شيئاً ما ـ الذي هو «لاشيء» بهذا المعنى. غير أن مظهراً آخر أعمق للانفعالية وجذرياً أكثر، بيّنه بامتياز Michel Henry، ثم Jean Ladrière يسترعي انتباهنا.

وقدّم لنا Schopenhauer هذه القوة العمياء، السابقة لكل شيء، التي تفسر لنا أن الذاكرة والإدراك الحسي والجنون ترفض بعض الأشياء حتى قبل أي «مضمون تصوري». ويسميها الإرادة ونقيض التصور. واكتشف الإحراج عندما كتب، في الفصل XXXII من تكملة الكتاب الثالث من

---

(1) Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception، باريس، Gallimard، 1945، ص 325.

مؤلف Monde comme volonté et comme représentation:
«[...] بعض الأحداث وبعض التفاصيل هما هكذا غبر داخلين في الفكر لأن الارادة ليس في مقدورها تحمل مظهرها». وهكذا اكتشف شوبنهاور فكرة الكبت. «جوهر الكبت، كما أعلن فرويد، لا يرتكز إلاّ على واقع الاستبعاد والحفاظ على مسافة من الوعي»، و«إرادة شوبنهاور تساوي غرائز التحليل النفسي». وذلك لا يمنع، لاستبعاد التصور، أن يكون من المتوجب معرفته مسبقاً لكي نريد استبعاده، مما يلمّح، كما كتب ميشال هنري، إلى «شكل معرفة أجنبية عن السريرة التصويرية» من نوع الانفعالية[1].

والإحساس لا يظهر إجمالاً في شكل تصور أو فكرة وإنما بالأحرى كاختبار محسوس. إنه دائماً وبالضرورة هذا الاحساس الخاص - السرور، هذا السرور، الحزن، هذا الحزن، الخوف، هذا الخوف - وبالتالي مع انطباع ليس إلاّ منه ولا يمكن إدراكه إلاّ في الآونة ذاتها التي يحس به. وليس الحزن هو العالم، وإنما نمط وجودي لذاتي وفيه يظهر العالم حزيناً «في المقام الأول وبشكل أساسي لأنني

(1) Michel Henry, La question du refoulement فـــــــــي Présences de Schopenhauer، بإدارة Roger Pol Droit، باريس، Grasset وFasquelle، 1989؛ Livre de poche، «Biblio/Essais»، ص 269 ـ 286؛ أنـظـر: Michel Henry, Généalogie de la psychanalyse، بـــاريـــس، PUF، «Epiméthée» 1985.

حزين» (Ladrière)، إلى درجة حتى انني ألامس الأرض هكذا في كل لحظة في طريقة فهمي للأشياء التي تحدث. والحياة ليست **حاضرة** أمامنا، والذات انفعاليّة، ويمكن أن تتأثر هي نفسها. ويجري اختبارها في الاحساس. ونراها، في هذا الصدد، وكياننا سلبي بصورة أساسية.

ويتعلق الأمر في الوقت عينه بسلبية، بانفتاح، بتجاوز، بوضع يجب تحمله، وتلقّي «العالم نفسه.[. . .]. وذلك إظهار للوجود، في الوقت نفسه ونتيجة له». والأنا عندنا لا تعطى دفعة واحدة. «فهي سلسلة نغمية من الأحداث الوجدانية» (Ladrière). ليست «إجمال لحظات غير مترابطة» وإنما بالأحرى «اطّراد ضبابي مستمر».

ويكتشف في الأنماط الوجدانية جميعاً انطباعان عامان أساسيان: الغمّ تجاه احداث حياتنا، وقرب حدوث الموت فيهما. وإنما أيضاً النشوة والسرور «تجاه الوعد الذي يعبر حياتنا»: سرور الحياة وسرور العقل (جمال)، وسرور القلب. ويمكن أن يقارن ذلك بحيازة المحيّا. عندما يتم تحليل المحيا لا نحتجزه كما ذكّر بذلك Levinas. فماذا نحوز من المحيا إذن؟ نحوز التعبير. وماذا يقال في ذلك؟ يتبدى المحيا على طريقة السماع الذي يطرب إذ تعبّر كل لحظة عن كلٍ ليس على الإطلاق جمع أقسام وإنما «جلاء تدريجي للذات». وكذلك الأمر بالنسبة إلى إحساس شخص هو الإحساس بالوجود وفيه تتكرس الحياة حاملة إمكانيات

لامتناهية. والمحيا، والسماع الذي يطرب، والحياة، في تعبير آخر، مجموعة من الكلّ الدينامي. فلكل شخص «جوهر»، صورة وحيدة غير قابلة للمقارنة. ليست سهلة السماع والفهم وإنما «وجدانية». وفي هذا النظام للخبرة «**فهم كل شيء هو وجداني**» (Michel Henry).

كما أنه يمكن تعريف الانفعالية في العبارات التالية: «ما يمكن الإحساس به، بدون واسطة حاسة ما، هو في جوهره انفعالية». فما يتم الاحساس به، أي ما يجري التحقق منه يتم تكبده. غير أن الأمر لا يتعلق هنا بسببية كسلبية الإدراك الحواسّي: عندما نرهف السمع لتلقي أصوات تصل الينا من الخارج تتلقى أذننا الآخر عندئذٍ، على مسافة منا مسبقاً. وفي الإحساس، على العكس، هناك إنفعال ذاتي، علاقة يقيمها الموضوع مع الذات بدون وسيط وبدون غيرية. «فالحب بالأحرى، أو الضجر، هو الإحساس نفسه الذي **يتم تلقيه ويتحقق هو نفسه بحيث أن هذه الجدارة في التلقي، في تحقيق الذات، والتأثر عن طريق الذات، تشكل بالضبط ما هناك من وجداني في ذاته، وما يجعل منها إحساساً [...]. فالانفعالية كانفعالية ليست أبداً محسوسة**»[1].

---

(1) Michel Henry, L'essence de la manifestation، باريس، PUF، «Epiméthée»، 1963، 1990، الفقرتان 52 ـ 55، ص 573 ـ 622؛ والجمل المسطر تحتها موجودة في النص.

وليس هناك إذاً ما يدعو إلى التفريق فيها بين الشيء أو الوضع الخارجي الذي يؤثر فينا كمتأثرين. «إذا كان هناك انفعال فلا يمكن أن يكون سوى انفعال الذات - وهذا ما سماه Michel Henry الكنه - من ذاتها. إلاّ أن الانفعال الذاتي هو المثولية (حالة كائن ماثل في كائن آخر). وهذا ما يجعل بالضبط وجود الذات، أو بصورة أدق، بنية الذات نفسها»، والهُذيّة (ما يكون الذات ويميزها عن كائن آخر ipséité) (Ladrière). وهكذا تبدو فكرة الإحساس ككشف للعالم، المثارة منذ لحظة إنطلاقاً من هيدجر، بالأحرى، بالنسبة إلى إدراك الاحساس كانفعال ذاتي، كنوع من النتائج. والنوع الأول مغلف في الثاني الأكثر جذرية عندما ينقلنا إلى صميم الهُذية نفسها[1].

والوعي من درجة الإلفة أو المثولية للذات التي لها قيمتها بالنسبة إلى انفعالنا، ودرجة الطابع الدينامي بعمق منها، يجعلنا نكشف المكان الأساسي الذي يعود إلى الانفعالية في التربية والثقافة. إنه جوهري لندرك فيه، بصورة خاصة، مكان الفنون.

---

(1) Jean Ladrière, «La ville, inducteur existentiel» في Vie sociale et destinée, Gembloux, Duculot، 1973، ص 151 - 154.

إذن نفهم بشكل أفضل أن بعض السمات الأكثر عمقاً للذاتية البشرية لا يظهر إلاّ عن طريق الموسيقى، وأن هذه الذاتية نفسها هي، بدورها، مدركة ومنفعلة ومثارة (يقول بعضهم متأثرة) بالموسيقى قبل أي شيء. ومن جهة أخرى مرسومة بعمق ترسم الموسيقى شكلها. ونحن نفهم أن الموسيقى كان بالامكان إعلان أنها «السر الخفي الفائق لعلوم الانسان» (Claude Lévy-Strauss)، ومهما كانت درجة استشفاف حياتنا الانفعالية المشابهة لها ضئيلة.

ونحن بالفعل متأثرون بفورية الموسيقى، بطابعها «الوجودي». «تستقر الموسيقى باقتحام مكثف في قرارتنا وتبدو أنها تصطفي فيه الاقامة»، كما كتب Vladimire Jankélévitch، كترجيع صدى في صدد أفلاطون في **الجمهورية** (410 d): «[...] انها تخترق داخل الروح وتستولي عليها بالطريقة الأكثر فعالية». وتتمتع الثقافة الموسيقية بامتياز سيد وهي تصنع توفير التصور. ولاحظ شوبنهاور بعمق أن الموسيقى «هي التعبير المباشر عن الإرادة نفسها. ومن هنا نشأ الفعل الذي تمارسه على الإرادة، أي على أحاسيس المستمع وأهوائه وتأثره بها وتجعله يحس بالجميل بلا عناء». ومهمتها، في عرف هيغل، هي التي تبعث رنين «الطريقة التي يتحرك بموجبها ما هو حميمي أكثر في ذاته [...]. وما تلتمسه هو السريرة

الأخيرة الذاتية كسريرة؛ إنها فن الكائن الداخلي الذي يتوجه فوراً إلى الكائن الداخلي نفسه»[1].

وهناك على الأقل إظهاران اثنان للسريرة بديهيان: في المقام الأول المدلول الواضح للأشياء التي «نحوزها» في ذاتنا وليس على الطاولة بواسطة أيدينا. «آه. فهمت!»، نقول ذلك عندما يُشرح لنا ما هو شيء ما. بفضل أي شيء نرى؟ بالطبع بواسطة العينين في الجسد. والطريقة الثانية ترتكز على التعبير عن الحقائق بجعلها تحيى في الروح، وإنما بشكل محسوس ينتج زمنيتها الخاصة. والأحاسيس ليست سكونية، إنها حركات، إنها «تحريك». وأفضل مؤلِّف في الأهواء هو الموسيقى في هذا الصدد ـ The music of men's lives، «موسيقى الحياة البشرية» (Rchard, II, V, 5, 44). والحزن والآلام، والغم، والهواجس والصفاء، والسرور، والحبور، والعبادة، والصلاة، والحب؛ جميع هذه الحركات للروح تُبعث فينا بفضلها مع

(1) Vladimir Jankélévitch, La musique et l'ineffable، بـــاريـــس، Seuil، 1983، ص 7؛ Arthur Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation، مكملة الكتاب III، الفصل XXXIV، ترجمة A.Bureau، راجعها وصححها Richard Roos، باريس، PUF، 1966، 1978، ص 1189؛ G.W.F. Hegel, Cours d'esthétique، I-III (منشورات Hotho)، ترجمة Jean-Pierre Lefebvre و Veronika von Schenck، باريس، Aubier، 1995 ـ 1999، الجزء III، ص 123.

فروقات دقيقة لامتناهية؛ وهذه الأبعاد الأساسية لكياننا الداخلي تتكشف لنا تقريباً في حياتها ذاتها. وكل نمط وجداني يُعبَّر عنه فيها بطريقة أصلية، انه يوضح العلاقة المظلمة للذاتية بها ويكشف فيها المظاهر المتنوعة لوجودها لنفسها، ونسق الانفعالية وسجلّها. والموسيقى، كانسكاب حر للهوى والمخيلة يرتفع بالروح بأن يتيح لها أن تبتعد عن ذاتها لإدراك وجودها الأعمق في ديناميته نفسها، هي أساسية لمعرفة الذات. ولن يكون أمام عاشق ذاته أن يفعل غير الموسيقى،

«The man that hath no music in himself, / Nor is not moved with concord of sweet sounds, / Is fit for treasons, stratagems and spoils;/ The motions of his spirit are dull as night, / **And his affections dark** as Erebus:/ Let no such man be trusted» «The Marchant of Venice تاجر البندقية، V، 1، 83 ـ 88)[1].

وكلمة mousikê تذكّر بمهرجان ربّات الفن Muses في الميتولوجيا اليونانية (الأساطير والخرافات...)، وتدل على

---

(1) Schakespeare, Le marchand de Venise، V, I، 83 ـ 88: «الإنسان الذي ليست لديه موسيقى في ذاته والذي لا يتأثر بتناغم الأصوات المطربة يستحق الغدر والحيلة والسلب. وتحريك روحه كئيب كالليل، وسريرته سوداء مثل Erèbe (ابن الظلام والليل). احترس من إنسان كهذا!...» (ترجمة François-Victor Hugo).

وحي الفنون كافة، وجميعها مدعوة إلى إقامة احتفال بخاصة الغناء الشعري. والكائن البشري ينشد، بالفنون كافة، وإنما بالموسيقى أولاً، القبول المغرم بروعة العالم، بنعمة هبة الجمال. فالعيد والابتهاج والابتهال الفائق الوصف والحب تجد فيها تعبيراً لا يمكن أن يكون موجوداً في غيرها ـ **cantare amantis est** (Saint-Augustin)؛ «If music be the food of love, play on;/ Give me excess of it [...]» (Twelfth Night، I، 1، 1ـ2)[1]. إن حياتنا الملموسة في هذا العالم أبدية المصير في جوهرها ذاته، نموّ وذبول في آن واحد، مهددة دائماً على الصعيد الروحي كما على الصعيد المادي كما ترسمه صورة خيبة آمال تفكيرنا السابق حول الثقافة. وصور السفر (عودة Ulysse إلى وطنها في القصيدة الملحمية، l'Odyssée لـ Homère)، والحاج السائر (بدعابة إذا تعلق الأمر بدون كيشوت Don Quichotte) باتجاه هدف يعطي معنى لمسعاه وللطريق المختارة و«للطريقة» (الكلمة اليونانية methodos تحيل إلى hodos: طريق، سبيل): تطبق هذه الصور والصور الأخرى المشابهة على أنواع مختلفة من الحياة (الذكاء والمخيلة والذاكرة والانفعالية على سبيل المثال) التي نعيشها بالموازاة بطريقة لاشعورية وفيها يتكوّن التمييز في الغالب

(1) Schakespear, Le Soir des Rois, I, 1, 1-2: «إذا كانت الموسيقى غذاء الحب، اغرف دائماً، أعطني منها حتى الافراط [...]».

شيئاً فشيئاً، إلاّ أن النمو والتطور الذاتي له انعكاس وحيد في الفنون. وأشار بروست إلى ذلك، في صدد السوناتة Sonate لـ Vinteuil : «هكذا يبدو كل فنان كمواطن وطن مجهول ومنسي بحد ذاته ومختلف عن الوطن الذي جاء منه، يُعدّ للأرض فناناً كبيراً لآخر، لا سيما أن Vinteuil كان في هذا الوطن ويبدو، في مؤلفاته الأخيرة، مقترباً من هذا الوطن». كما أن «رؤية الكون عندما تتغير وتغدو نقية تصبح أكثر ملاءمة لذكرى الوطن الداخلي، ومن الطبيعي أن يترجم ذلك بفساد عام للجَهورية لدى الموسيقي كاللون لدى الرسام».

وذلك بأن الموسيقى هي، كالفنون الأخرى، وسيطة المعنى (مما يمكن أن يرتكز أحياناً على بيان المحيا الحقيقية للاّمعنى، كما فعل في عصرنا فنانون كبار مثل كافكا). «انها تفيض بتعابير لا يمكن أن تترجم في بنى منطقية ولا في كلمات». ففي الموسيقى «يتموضع الأساسي في أي تحليل للخبرة البشرية للشكل كمعنى»، كما كتب George Steiner. وكذلك آدرنو حين كتب : «اللغة الموسيقية هي من نوع آخر تماماً غير نوع اللغة الدالة على شيء ما ـ وفي ذلك يكمن مظهرها الديني. ما قيل قد قيل في الظِاهرة الموسيقية، وهو محدد ومخفي في آن واحد. لكل موسيقى فكرة شكل الاسم الرباني. والموسيقى، وهي صلاة أزالت وهم الأساطير، وتخلصت من سحر التأثير،

تمثل المحاولة البشرية، وإن كانت لا طائل تحتها، لتوضيح الاسم نفسه، بدلاً من إيصال المدلول». إنها وسيطة المعنى أكثر من أي فن آخر ولاريب بمقدار ما هي، في انتشارها ذاتها، حركة باتجاه المعنى. إنه معنى وشيك الوقوع لا يتكشف أبداً بالكامل: «تدل الموسيقى، بلا توقف، على ما تريد أن تقوله وتحدده. غير أن النية لا تنقطع، في الوقت عينه، عن أن تبقى محجوبة»، كما أضاف آدرنو. وبالنسبة إلى Borges، أكثر من ذلك: «[...] جميع الفنون تتطلع إلى حالة الموسيقى. فالموسيقى، وحالات البهجة، والميتولوجيا (قصة الأساطير والخرافات)، والوجوه التي صنعها الزمن، وبعض أنواع الشفق والأماكن، تريد أن تقول لنا شيئاً ما، أو أنها سبق أن قالته، وكان علينا ألاّ نتركه يضيع، أو انها تكاد تقوله؛ وقرب حدوث الإظهار هذا الذي لن يحدث وربما هو الواقع الجمالي»[1].

توجد فينا، في كل لحظة، حياة أصوات كامنة.

---

(1) Marcel Proust, La prisonnière, A la recherche du temps perdu، الجزء 3، ص 209 ـ 211؛ George Steiner, Réelles présences, Les arts du sens، ترجمة Michel R. de Pauw، باريس، Gallimard، 1991، ص 258؛ 210؛ Theodor W. Adorno, Quasi una fantasia، ترجمة Jean-Louis Leleu، باريس، Gallimard، 1982، ص 4ـ 5؛ Jorge Luis Borges, «La Muraille et les Livres، في Emquêtes، ترجمة Paul et Sylvia Bénichou، باريس، Gallimard، 1967؛ «Folio»، 1992، ص 18 ـ 19.

والصوت، كما كتب هيغل، هو تخريج (وضع سبب ما يحس به المرء خارج الذات extériorisation) «يختفي فوراً من جديد. والاذن ما ان تكاد تسمعه حتى يسكت؛ والانطباع الذي يجب أن يحدث هنا يُستبطن فوراً؛ وتحمل الأصوات على سماع صداها في أعماق الروح التي تتلقاه وتجعله يتحرك في ذاتيتها الفكرية». وعلاقة الموسيقى بالزمن الواقعي للحياة، وللمدة، تبرزه تماماً، إنها تجعلنا نعيش مجدداً، وتضغط على مشاعرنا وعلى رغبتنا. «الموسيقى هي في الحقيقة الزمن المحرر من الزمنية» (George Steiner). إنها، بجعلنا نفقد مفهوم الزمن، تحملنا على فقدان مفهوم التعب (لأن هذا التعب تولده الحركة المرتبطة بالزمن)، كما لاحظ الفارابي. ويتلاشى الصوت، ككل لحظة في الحياة، ولكن، في الإصغاء إلى نغم، تحفظه الذاكرة؛ وانتظار مجيء الصوت الذي لم يأت بعد يشكل جزءاً منه، كما الانتباه إلى الحاضر مع أنه آخر دائماً. ويوجد الزمن فيه إجمالاً في شكل منظم متلاشٍ ومحتفظ به في آن واحد في Aufhebung (التفوق على الذات) المستمر. لا شيء يبقى معزولاً في الموسيقى، «كل تفصيل لا يصبح ما هو إلاّ بالرباط الذي يقيده - بشكل ملموس - بما يحيط به و - عن طريق العقل - بما هو بعيد عنه: بالذكرى والتوقع» آدرنو. وهكذا نرى أن فن الزمن هذا، وهو الموسيقى، متكيف بصورة خاصة لاعطاء

الانفعالية، مهما كانت مستحيلة التصور، وجوداً ملموساً مع ذلك وله مدلوله، بفضل المادة المميزة التي هي الصوت[1].

والسيد بين الجميع هو هنا Saint-Augustin، كما يظهر من ثلاثة أجزاء من الدراسة المدهشة التي قام بها Paul Ricœur بعنوان Temps et récit؛ بخاصة «joyau du trésor» (Confessions، XI، xxviii، 38)، حسب تعبير ريكور الذي قال إنه بنى كل مؤلفه حول هذه الجوهرة (joyau). ونادى فيه أوغستين بالغناء الذي يتلى عن ظهر قلب لمحاولة محاصرة الزمن، ذلك بأن الزمن يبدو لأول وهلة مكوّناً من المعدوم طالما أن ما مرّ لم يعد موجوداً، وما سيأتي ليس موجوداً بعد، والحاضر شيء آخر دائماً، غير قابل للامساك به. وتحقق أوغستين من أن الذاكرة، والانتباه والتوقع - أي التوترات الثلاثة للروح المتوافقة على بناء الزمن في شكله المنجز وحده، وبالتالي شكل الوعي والروح - هي جميعاً الأساسيات الثلاثة لاختبار النغم. وقد برهن على أن امتداد الزمن

---

(1) G.W.F. Hegel، المرجع نفسه، III، ص 124؛ George Steiner، المرجع نفسه، ص 48؛ الفارابي «المطوّل الكبير في الموسيقى» ترجمة Baron Rodolphe d'Erlanger في La musique arabe، الجزء I، باريس، Librairie orientaliste Paul Geuthner، 1930، ص 18؛ T.W.Adorno، المرجع نفسه، ص 7.

هو في الحقيقة توسع الروح إلى حاضر ثلاثي: حاضر المستقبل، وحاضر الماضي، وحاضر الحاضر - إلى توسع ثلاثي بالتالي. وهذه هي الجوهرة:

«أتحضر لإنشاد نشيد أعرفه. وقبل أن أبدأ، يتجه توقعي إلى مجمل النشيد؛ غير أنني، عندما بدأت، وكلما تصبح عناصر توقعي المقتطعة من الماضي، تتجه ذاكرتي اليها بدورها؛ والقوى الحية لنشاطي ممدودة، نحو الذاكرة بسبب ما قلته، ونحو التوقع بسبب ما سأقوله. على أن انتباهي موجود، حاضر؛ وعن طريقه يعبر ما كان مستقبلاً ليصبح ماضياً. وكلما تقدم هذا العمل تقدم [agitur و agitur]، كلما يُختصر التوقع وتمتد الذاكرة إلى أن تستنفد التوقع بكامله، عندما يكون كله منتهياً وقد انتقل إلى الذاكرة».

والحال أن هذا المثال للغناء، بالنسبة إلى أوغستين، يصلح أيضاً كنموذج لاعمال أخرى «تمتد الروح فيها وتشكو من الامتداد» (Ricœur). وأضاف أوغستين إذن: «ما ينتج بالنسبة إلى الغناء بكامله ينتج بالنسبة إلى كلٍ من أجزائه وإلى كلٍ من مقاطعه؛ ويحدث ذلك بالنسبة إلى عمل أكثر إتساعاً وليس هذا الغناء سوى جزء صغير منه؛ وربما يحدث ذلك بالنسبة إلى حياة الانسان بكاملها مما يحصل بالنسبة إلى سلسلة القرون التي يعيشها أطفال الناس». وهكذا نستشعر قوة المثال الموسيقي بهيئة متواضعة جداً منذ

المنطلق مع ذلك[1].

والبعد الفكري غير العادي للموسيقى، البعد المعماري، بديهي جداً لدى Jean-Sébastien Bach ولا يدعو إلى الدهشة فضلاً عن ذلك. إنه ينتج على وجه الخصوص تزامناً مع الأضداد، إنه تفرّد الذكاء، في التناغم والثقل الموازن على سبيل المثال. وقد فتنت أسسه الرياضية الفيثاغوريين الذين اكتشفوا المجموعة من ثماني وحدات (Octave Harmonia، في اليونانية، ترجع إلى هذه المجموعة في المقام الأول)، والرابعة والخامسة اللتان تساهمان في جعل الموسيقى «حساباً سرياً للروح التي لا تعرف أنها تعدّ» (Leibniz). ولا ننقطع نحن، لاشعورياً في الغالب، عن وضع نظام في الخبرة (بتنغيم الألحان مثلاً). وذاتية الأنا عبر تلاشي الصوت والزمن محترمة ومعبر عنها، ومؤمنة بالإيقاع. وفواصل الزمن تعاد هكذا إلى عدد ملموس، برجع ثابت، إلى وحدة محددة، على غرار الوحدة الخاصة بالأنا في صميم تنوع الخبرة اللاقياسي. وحركات الأجساد، والرقص والباليه، تجعل سلطان

---

(1) Saint Augustin, Confessions، XI، xxviii، 38، ترجمة E.Tréhorel وG.Bouissou، باريس، Desclée de Brouwer (Bibliothèque augustinienne، XIV)، 1962، ص 337، وPaul Ricœur، Temps et récit، الجزء I، باريس، Seuil، 1983، الفصل I: «إحراج اختبار الزمن»، ص 19 ـ 53.

الموسيقى على كل شخصنا أكثر جلاء.

وتطرح المسألة: «ما هي الموسيقى؟» قد تكون طريقة في السؤال: «ما هو الإنسان؟» (George Steiner). إن الصلة بين الروح والصوت حملا الفيثاغوريين على الإعجاب أيضاً، إذ كانوا يعتقدون، لهذا السبب، أن الروح يجب أن تكون تآلف الأنغام. (الصلة بين الاثنين بديهية لأن الموسيقى تحرك فينا الغبطة والحزن الخ. وليس المقصود، مرة أخرى، تصور معنى «الصورة» أو «الرسم». وتستهدف المحاكاة، mimêsis، في الحقيقة التأثير فينا كالقفاز الذي يتكيف مع اليد). وصوت شخص ما، حتى بعد سنوات عديدة من الابتعاد على مسافة ما، يجعله وحده حاضراً فوراً بطريقة وحيدة. ونرى تماماً أن الصوت البشري هو التعبير الطبيعي عن الأحاسيس ويتضمن جميع الأصوات التي تضطلع بها هذه الأدوات أو تلك منفصلة، وانها الأكثر حرية والأكثر كمالاً للأدوات، وأن الروح، في الغناء، تجتذب، تقريباً، أصوات الجسد الخاص بدلاً من الأجساد الغريبة كما في الموسيقى الأدوية[1] (أي المتخذة كأداة).

ولاشيء يبعث على الدهشة بالتالي كون القدماء،

---

(1) George Steiner، المرجع نفسه، ص 24؛ DK 58 B 41 (أرسطو Politique، VIII، 5، 1340 b 18)؛ Saint Augustin, La Cité de Dieu، XI, xiii؛ Jean-François de Raymond, L'improvisation، باريس، Vrin، 1980، ص 67.

أفلاطون وأرسطو على رأسهم، قد أعطوا المكان الأول للموسيقى في تثقيف الشبان ـ بدافع ثلاثي: تربية الأهواء، وفضائلها العلاجية («التنفيسية»)، والشكل، والمعنى الذي تعطيه لوقت الفراغ. وتأثيرها في الطابع المعنوي موضوع متواتر. ويتساءل مؤلف القسم XIX من Problèmes «لماذا الاحساس السمعي هو وحده له طابع معنوي؟ بالفعل، للحن، حتى المنفذ بدون كلام، طابع معنوي مع ذلك». ويرتكز قسم من جوابه على بيان أن «الحركات التي ترافق الاحاسيس السمعية تؤدي إلى العمل، والأعمال تكشف الحالة المعنوية». وقد قال Plotin إن «الموسيقى في الأشياء تحلقها موسيقى سابقة لها» (Ennéades، V، 8، 1). وأهمية الموسيقى في التربية منذ الطفولة الأولى مؤكدة من جديد اليوم بقوة[1].

(1) أرسطو (أو أرسطو المزعوم) Problèmes، XIX، ترجمة Pierre Louis، باريس، Belles Lettres، 1993. راجع أفلاطون République، III، d 401؛ Lois، II، a653؛ أرسطو، Politique، VIII، الفصول 3 إلى 7؛ J.Boulay, Le rôle de la musique dans l'éducation في Laval théologique et philosophique، 17، 2، 1961، ص 262 ـ 274؛ Anthony, Storr, Music and the Mind, New York, Free Press, 1992، بخاصة ص 42 ـ 45؛ Roger Scruton, The Aesthetics of Music في Oxford University Press، عام 1997، ص 457 ـ 508؛ Gabor Csepregi, «L'actualité de la philosophie de l'éducation de Kodály»، في Science et esprit XLV، كانون الثاني ـ نيسان 1993، ص 93 ـ 105.

ولفنون الجميل، والحق يقال، قيمة مهذبة ـ وبالتالي حيوية بالنسبة إلى الجميع ـ أكثر بكثير من التقنية والعلم التقني. إنها تتعلق، مرة أخرى، بالكائن البشري بكامله، وهي مرغوبة بحد ذاتها، أي أنها تكوّن معنى وتعطي معنى بذاتها، على أن التقنية والعلم التقني تجاوران نظام الوسائل، وهي غير كفوءة بالنسبة الى الغايات التي تقودها. إنها تساهم في رفع العقل فوق مجرد تحديد الوسائل (حيث التقنية هي الملكة)، حتى التحديد الأصعب والأساسي الأكثر المتعلق بالغايات (وهكذا الحال بالنسبة إلى سرعة قطارات معسكرات التجمع النازية، على سبيل استعادة مثال آدرنو، أو إذا كان من الأفضل القول، أسلحة الموت التي تدمر الكرة الأرضية، بخلاف سرعة اتصالات وسائل الإعلام الطبية التي تتيح إنقاذ حياة الإنسان). وقد بيّن Piaget تماماً أن «الذكاء الحسي الحركي لا يسعى إلاّ إلى التكيف العملي، أي أنه يستهدف فقط النجاح أو الاستعمال، في حين أن الفكر التصوري ينزع إلى المعرفة كمعرفة». وبانتقال الطفل إلى «الفكر الشفهي أو التصوري» يواجه صعوبات عديدة. وهكذا يكون هناك، ما دام الطفل يبقى فيه في مماثلات حسية «وأياً كان تحديد التكيف الذي يبديه»، وهناك دائماً «مفهوم نتيجة عملية يقتضي التوصل إليها: وبما أن الطفل لا يستطيع ترجمة ملاحظاته في نظام أحكام شفهية ونظام مفاهيم تأملية، وإنما فقط تسجيلها

بواسطة رسوم خيالية بواسطة أنماط حسية، أي بتلخيص أعمال ممكنة، فلن يكون ثمة مجال لأن تنسب إليه جدارة التوصل إلى إثبات أو حكم بحصر المعنى». والتثقيف التقني الصرف، كتثقيف، لا يتيح النفاذ إلى تصميم تأملي، وإنما يُبقي على الموضوع في المرحلة الطفولية للحسي، في الليل الذي يغطي النشاط التقني ما دام لم يتم توضيحه عن طريق التفكير[1].

وبعض حسنات التِّقانة بديهي جداً، ولا داعي إلى الإلحاح عليها. فالتقانة تتيح على وجه الخصوص حل بعض المشاكل الصارخة للاّمساواة التي تم عرضها في

---

(1) Jean Piaget, La construction du réel chez l'enfant, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé، 1963، ص 315 ـ 316؛ راجع Alain, «Entendre»، في Les passions et la sagesse، باريس، Gallimard، «Pléiade»، 1960. Gilbert Hottois, Le signe et la technique، باريس، Aubier، 1984. مسألة الغايات والوسائل يجب ألاّ ينظر إليها بطريقة تبسطية: «هناك حركة خاصة بالتقنية لافتة للنظر: ينزع نموها المستقل والسببي إلى إنتاج وهم تقدم مدعوّ إلى غايات ليست في الواقع سوى تسويغات بعد فوات الأوان لنمو أعمى» (في الموضع نفسه، ص 123). وندّد Jacques Ellul، بصواب، بهذا المعنى، بفكرة أنه ليس هناك ما يدعو إلى الحكم على الوسائل، وإنما فقط على الغايات، مثل «أحد الأغلاط الأكثر خطورة والأكثر حسماً في موضوع التقدم التقني والظاهرة التقنية»، وأضاف أن التقنية «لا تنمو تبعاً للغايات المنشودة وإنما تبعاً لامكانيات النمو التي سبق وجودها» (استشهاد من الموضع نفسه، ص 124).

الفصل الأول، بفضل التنظيم الاجتماعي الذي يمكن أن تؤمنه شريطة أن تكون بين أيدي أشخاص نزيهين خلقياً. يبقى أن العقلية التقنية، في أسفلها الأشد انخفاضاً، ترتبط بذهنية القوة وتبدو عاجزة عن أن ترى أن ثمة مسألة معنى. وهذا تماماً، فضلاً عن ذلك، ما تعنيه كلمة in-sensé (بلا معنى)، «العقل، بدون جمال الروح والقلب، كما كتب Hölderlin، العقل هو كرئيس عمال فرضه مالك المنزل عليهم لا يعرف أكثر منهم ما يجب أن ينجم عن عملهم اللاّمتناهي، ويكتفي بالصراخ بأن يسرعوا؛ كما أنه من الصحيح تماماً أنه لن يأسف على عدم تقدم العمل: ما ان ينتهي هذا العمل حتى لا يعود إليه أوامر يعطيها، ويكون قد قام بعمله». وللعمل التقني أهداف لأجل قصير (صنع أجهزة دمار شامل على سبيل المثال)، وليس له مقاصد بحصر المعنى؛ ويغدو جهد التقني عندئذٍ على العكس قصديته الخاصة وتسويغه في مجرد تحقيق ما هو ممكن تقنياً. وليس هناك أي سبب تقني لعدم صنع الممكن من أسلحة الموت. والعدمية الضمنية في العقلية التقنية، على صعيد كهذا، لا تتعرف حتى إلى الخطر الكامن فيها. وتؤدي هذه العقلية إلى زوال المقدس طالما أن الصاعد والديني يفلتان كلياً من اللغة التِّقانية، وتقود إلى تخفيقض قيمة الرمز والاشارة، ما دامت هذه الإشارة تحيل إلى شيء آخر إلى غير المرئي. وفي هذا المعنى نفهم التنبؤ التالي

لدستويفسكي: «الجمال أهم، الجمال أكثر منفعة من الخبز! نحن لا نستطيع أن نعيش وحسب، يجب ألاّ نعيش، أن نرفض العيش لأنه ليس هناك أي شيء نقوم به. فسكك الحديد بشعة. نحن لا نملأ الحياة بذلك، فالجمال وحده هو الهدف الذي يعيش الانسان من أجله والجيل الجديد سيهلك إذا انخدع ولو لم يكن ذلك إلاّ بأشكال الجمال»[1].

يجب عدم الخشية من التحقق هنا أيضاً من «غدر المثقفين»، كما فعل Laurent Laplante بوضوح نموذجي. فهذه العقلية التقنية هي التي، على وجه صحيح تماماً، تعمل في الجامعة عندما تصنع الصمت أمام «الهجمات التي لا سابقة لها» والموجهة إلى اللغة من قبل ما سماه الكاتب بنجاح «الفكر بدون وسيط»، وتساهم الجامعة في ذلك حتى عندما، فضلاً عن ذلك، تضع التقنيات كافة بما في ذلك اللغات الجديدة، علة قدم المساواة. «كما أن تعليم الكاراتية لا يكون متحضراً إلاّ أن يستبعد الأستاذ من محاضرته الذكوريّات الضيفة، كما أنه من المستحب الظن بأن الجامعة، عندما تغامر في تعليم تقنيات اقناع الجماهير،

(1) Hölderlin, Hypérion، ترجمة Philippe Jaccottet في Œuvres، باريس، Gallimard، «Pléiade»، 1967، ص 205؛ Dostoïevski, Carnets des démons، ترجمة Boris de Schloezer، باريس، 1955، Gallimard, «Pléiade»، ص 974.

تتساءل لحظة حول استعمال هذه التقنيات. وإذا كانت الجامعة ترى أنه ليس عليها أن تطرح على نفسها أسئلة كهذه، فيفسر جوابها كاعتراف: إنها لم تعد سوى موزع تقنيات. إنها تشبه صانع مركبات لكل أرض يفضل أن يتجاهل الأموات ضحية أجهزته»[1].

والحال، مع ذلك، كما سبق أن عرضنا، أن الذكاء بحصر المعنى يعيش في الأمارات، يعيش مما يكوّن المعنى (أو ينفيه)، وفي البحث عن المعنى. وفي تعابير Alain الصحيحة جداً، نحن نذهب «باتجاه الشيء الذي سبق أن كان مزوداً بالدلائل، حتى أنه يقال إنه مسلح بالامارات تقريباً، وكل عملنا في البحث هو للتحقق من الامارات؛ والانعطاف الذي يطبعه الشيء، هو ما نسميه فكرة. ويلاحظ أن من يستعمل الأشياء فقط، وبدون مخاطبتها تقريباً، ليست عنده أفكار». ومرحلة الكتابة أساسية بالطبع، ذلك بأن «الولد، بسلطان الأشياء المكتوبة، يخضع، إلى

(1) Laurant Laplante, La personne immédiate، مونريال، L'Hexagone، 1988، ص 228 ـ 229، أنظر: 230. «ظهر المؤلف الذي أنشره اليوم منذ عشرين سنة والفرضية التي أخذت بها ـ أي أن الناس الذين تكون وظيفتهم الدفاع عن القيم الخالدة وغير المبالى بها كالعدالة والعقل قد خانوا هذه الوظيفة لصالح منافع عملية ـ تبدو لي، كما تبدو للعديد من الأشخاص الذين يطلبون اليّ إعادة النشر ولم تفقد حقيقتها، وإنما على العكس» (Julien Benda, La trahison des clercs)، مقدمة طبعة عام 1946، باريس، Livre de poche، «Pluriel»، 1977» ص 63).

حد ما، لهذا الظرف للتخلي عن لغته واعتماد اللغة التي تسمى أمومية تماماً». وكذلك مرحلة القراءة ومفعولها الأول هو «أن الهذر الطفلي لشيء ما يتبع شيئاً معيناً لا يمكن ثنيه عنه». إلاّ أن الفن الحقيقي، من جهته، يقدم الأمارات التي هي علاقات ملموسة، حتى واقعية، متغيرة إلى ما لانهاية له، والمقدار ذاته من الدعوة إلى التمييز والذكاء. إنه يجعل الذكاء يقظاً بأن يثير فيه بلا انقطاع المسائل الأولى، المسائل المتعلقة بالحياة نفسها. فلنفكر في نسق الاشكال والألوان، التي يشهرها الرسام، الضخمة والفخمة، وفي لغز الرؤية» (Merleau-Ponty) ـ وكذلك في غير المرئي (Kandinsky وMichel Henry) وفي «ما لا يُرى» (Marion) ـ التي يجددها بلا انقطاع، وفي الادراك الذي توفره رسوم سريرة المحيا في وجودها الفوري، والعقل في جسد فردي إلى أبعد حد وفي الخصائص الطارئة. إننا نرى فيها بأعيننا، تقريباً، الطابع الفائق الوصف للفرد البشري. وإذا كان الجسد وحده يشهد على العقل ويوجه إلينا بلا نهاية رسائل ثقة، أو ارتداد وإنكار، فيكفي ذلك لضمان الطابع الذي لا ينضب لما يبديه، ولكي يوقظنا» (Jean-Louis Chretien). والنحت يزيد من تدخل اللمس ـ حتى ولو كان بامكان Bernard Berenson الكلام على القيم اللّمسية لبعض الرسامين التي تنبه إلى السر الخفي للجسد بشكل آخر، والقيم الرمزية والمدهشة للهندسة المعمارية ـ الاهرامات

المصرية وتاج محل، والجوامع، والمعابد، وكبرى الكنائس (Cathédrales) القوطية والرومانية ـ على سبيل استعادة أمثلة لا ينازع فيها إلاّ قليلاً ـ تتعلق بالحياة البشرية وأبعادها الأساسية للغاية وليس مطلقاً تجريداً خاصاً كهذا بمعنى الرياضيات[1].

والسينما، كما لاحظ John Berger، تجعلنا نغطس ثانية في الحركة، في الزمنية، في سر حوادث الحياة الخفية الذي يجعله اللاّتفكير مبتذلاً. إنها تدعونا إلى الاندهاش أمام ما هو مألوف، ورؤيته مجدداً وأن نحس فيها بالسر الخفي، وتركز نفسياً على العديد من المعاني الممكنة اللمحات العادية الأكثر: طفل نائم ورجل يتسلق السلّم. والفنان، في عرف Fellini، هو «في مكان ما بين الحقيقة الطبيعية وحقيقة ما وراء الطبيعة». ومملكته هي «هذا البلد الحدودي بين العالم الملموس وغير الملموس». وفي عرف Bergman، الشريط السينمائي هو «حلم» و«موسيقى»: «لا

(1) Alain, «les nourrices» في Les passions et la sagesse، ص 151ـ 154؛ Maurice Merleau-Ponty, L'œil et l'esprit، باريس، Gallimard، 1964، ص 26؛ Michel Henry, Voir l'invisible، باريس، François Bourin، 1988، 191؛ J.L.Marion, La croisée du visible، باريس، Différence، 1991، ص 51؛ Jean-Louis Chrétien, Corps à corps, A l'écoute de l'œuvre d'art، باريس، Minuit، 1997، ص 9. راجع Jean-Luc Marion, L'idole et la distance، باريس، Grasset، 1977.

يعبر سريرتنا أي فن كما يفعل الشريط السينمائي. إنه يتجه مباشرة إلى أحاسيسنا في العمق حتى الغرفة السوداء للروح». غير أن الرسام يسأل المرئي، والأشرطة السينمائية تغطسنا في العالم المرئي الموجود، العالم الذي ولدنا فيه ويحيط بنا ونتقاسمه جميعاً. والسينما شعبية وجوالة، كما كتب Berger. يتعلم الناس في سماء السينما ما كان يمكن أن يكون ويكتشفون ما يعود إليهم عدا عيوبهم الخاصة. وموضوعه الرئيسي - في قرن الاختفاء هذا - هو الروح التي يقدم لها الملجأ الكلي»[1].

وبالاختصار يُظهر الفن العقل كما يقدمه الادراك الحسي أولاً وكذلك فيه، مما يفسر أن الروائع الكبرى هي دائماً بليغة ومؤثرة، بعد قرون، حتى بعد ألف سنة. ولا يعود هناك ما هو مبتذل ما ان يمر الفن. إن حذاءي الفلاح في لوحة Van Gogh الشهيرة سيستمران في إدهاش آلاف النظرات البشرية على مر العصور، في حين أنهما ليسا

---

(1) نيويورك، John Berger, Keeping a rendez-vous، في Pantheon Books، 1991، ص 12ـ 24؛ واستشهد Berger و Bergman بـ Fellini. راجع أيضاً Gilles Deleuze, Cinéma- 1. L'image-mouvement، باريس، Minuit، 1983؛ Cinéma-2. L'image-temps، باريس، Minuit، 1985؛ (المدير) Jacques Serran، Après Deleuze. Philosophie et esthétique du cinéma، باريس، Les Rencontres Place Publique، 1996.

سوى مظهرين مع ذلك، ممّ يحوز مظهر (مزيف على الأقل بمعنى «أن هذين الحذاءين» ليسا منتعلين)، أو شيء ما أيضاً، كزوج أحذية مثل هذه القيمة؟ ماذا نرى فيها؟ اننا نرى فيها بالأحرى، بدلاً من إنتاج عظمة بالنسبة إلى المشاهدين في وقت قصير، هذه اللوحة التي هي أيضاً كغيرها الكثير، كنز إلى الأبد (Thucydide، I، XXII 4).
لماذا إذن؟

يقارن إشباع الصور المتلفزة بصور الشمع هذه التي لا تفسح في المجال لأي تخيل (وتخلق بالأحرى فراغاً) يتكلم عليه شوبنهاور عندما يلاحظ أن «النتاج الفني يجب ألاّ يسلّم كل شيء للأحاسيس وإنما فقط ما ينبغي لوضع المخيلة على الطريق الصحيح، فالمخيلة يقتضي دائماً أن يكون لها شيء يجب أن يضاف، فهي التي يجب أن تكون لها هي نفسها الكلمة الأخيرة». وإذا لم تكن صور الشمع نتاجاً فنياً حقيقياً، «فذلك لأنها لا تترك أي شيء لعمل المخيلة». والنحت لا يقدم إلاّ الشكل بدون اللون، والرسم إلاّ اللون ومجرد مظهر الشكل: «[...] ويلجأ كلاهما إلى مخيلة المشاهد. وصور الشمع، على العكس، تعطي اللون والشكل في آن واحد؛ وينتج عن ذلك مظهر الحقيقة، وليس للمخيلة مكان هنا ـ والشعر، على العكس، لا يتوجه إلاّ إلى المخيلة وحدها التي يجعلها في نشاط بواسطة مجرد الكلمات». وأضاف شوبنهاور أيضاً الملاحظة التالية:

«الانطباع الذي يحدثه النتاج الفني لا يرضينا كلياً إلاّ أن يبقى منه قسم ليس في وسع أي تفكير تخفيضه إلى تحديد مفهوم واحد [...]. ولاشك في أن الشاعر يجب أن يفكر لتنسيق ترتيب نتاجه؛ غير أن الفكر وحده الذي أدركه الحدس قبل الذكاء يحتفظ، في التنفيذ، بقوة هزّ مشاعرنا وبذلك يحوز الخلود»[1].

ويتوجه الفن إلى البعد «العادي» «الأكثري جداً» و«الأصلي» للكائن البشري. حتى كافكا يدين بقدرته إلى واقع إبراز الخيالي للخبرة العادية (بخلاف النزوة الصرف). ومسألة المعنى، ومسائل الموت والخير والشر، هي مسائل الحياة العادية بالامتياز. والمأساة الرهيبة للتدمير الذاتي للشبان تشهد على ذلك تماماً اليوم. ومن هنا وثاقة الصلة بموضوع الفن وعمقه، وحقيقته، أي وفاؤه لحياة البشر ذاتها. وكينونة الإنسان البديهية في قسم منها هي كينونة، في العالم، فالحياة اليومية تظهر مبتذلة وأحداث الحياة لا تقدم لُحمة متماسكة. إنها تبدو، بالنسبة إلى «الرغبة المدلّهة بالوضوح» (Camus) التي تسكن في القلب البشري، في الغالب لامعقولة وكيفية وعبثية. والفريد، كما تحقق منه

(1) Arthur Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation، ملحق الكتاب III، XXXIV، ترجمة A.Burdeau، راجعها وصححها Richard Roos، باريس، PUF، 1966، ص 1140 ـ 1142.

الفلاسفة منذ فجر الأزمنة، يتعذر تحديده، وليست له معقولية الشمولي. ولذلك نستعين «بالقصص» و«الحكايات» (muthoi) التي هي، بالضبط، كذلك لحمة مدعوة إلى الدخول في حياة المعقولية التي نعيشها. وقصص الجنيات وما يشاكلها تقدم مقاربة لمشكلة الخير والشر «الموجودة»، وهي ولاريب، مهما يكن من أمر، الموضوع المركزي للأدب كله. والمسرح (من Theôrein، «نظر»، «تأمل»)، مكان ننظر فيه إلى أنفسنا ونحاول تحديد الأُحجية.

إلاّ أن الفن إذا كان يفسح في المجال للتأمل، فله فضلاً عن ذلك فضائله العلاجية التي تتيح أن نعيش وضعنا المأساوي بشكل أفضل، وأن نتحمل الأحاسيس المرتبطة به على نحو أفضل، كالغم والرأفة، كما لو أن التعميم (أي جعل الشيء عالمياً) الذي يقوم به يحررنا من ثِقل الحياة والحرية. وقدرة الحكاية أو حبكة الرواية، وبالمختصر الخرافة (muthos) علينا مدهشة. ففي داخل «هملت Hamlet إخراج قاتل على مسرح معد في الواقع لاجبار الملك المذنب على كشف نفسه، مما يفسح في المجال لمقاصد هملت التي لها مدى شامل: «For murder, though it have no tongue, wills peak/ with most miraculous organ» (II، ii، 591 ـ 592)؛ و: «The play's the thing/ Wherein I'll catch the conscience of the king» (601 ـ 602). هذه الكلمات تطبق حرفياً على الأسطورة بطريقة أعم: إنها تتكلم بدون لغة مع جهاز

أعجوبي للغاية بمعنى المدهش بحيث يتم الامساك بنا في ضميرنا. والنظرية التقليدية لـ catharsis (كلمة استعملها أرسطو لبيان تأثير تقديم مسرحية في المشاهدين)، ولتطهير الافراط في بعض الأهواء بالمأساة أو الملهاة، أو بالموسيقى، يسهل التحقق منها. والتحرير الذي يقدمه الفن، في شكل أو في آخر، أساسي هنا أيضاً: تصبح الحياة غير محتملة في طريقة أخرى. «بدون الروسي، وبدون الانكليزي، كما كتب دستويفسكي في Carnets des démons، يمكن أن تعيش البشرية، وإنما بدون شكسبير يستحيل أن تتمكن من العيش ويبدو تماماً أنها لن تتمكن من العيش». وبيّن Jean-François de Raymond كيف يغلق الهم العقول ولا يجعلها غير جديرة بالمستوى وحسب، وإنما أيضاً يؤثر كذلك، عن طريق الإواليات mécanismes البارعة، حتى في كفاءتها الذاكرية. ولا يسعنا الإلحاح على ذلك كثيراً، «فالشهادة الوحيدة» على النتائج الفكرية والعاطفية للجمالي، بخاصة للكلمة المحكية والمكتوبة، هي، فضلاً عن ذلك، «كلمة الطفل»، كما كتب George Steiner. «الحكاية التي تروى للطفل، والقصة التي نقرأها له، والأغنية التي يستظهرها، ربما لاشعورياً، تترك أثراً في قلبه. وهذه الفورية لدى معظم الراشدين، تنزع إلى النقصان [...]. وحرمان الطفل من نشوة القصة، وحماسة القصيدة، المكتوبة أو الشفهية، يعني دفنه حياً، يعني حبسه في الفراغ». يجب فيما بعد أن تتفتح أهليته لتغذية نقاش

داخل نفسه، فيتثقف ذكاؤه وسريرته. «إن قراءته وتفكيره في النصوص وفكر المؤلفين أساسية» لهذه الغاية (Anatrella)[1].

وللتأثير المذكور للـ Catharsis (السابق ذكر المقصود منه) ميزة كونه سهل المنال للجميع. وتستدعي هذه الميزة إدراك ما هو فائق الوصف: ليس هناك ما هو أعمق، والحق يقال، من الدعابة الحقيقية. وليس هناك أكثر واقعية، بمعنى قريب، من واقعية الشعراء التي حددها بشكل صحيح Robert Louis Stevenson: «الواقعية الحقيقية، دائماً وفي كل مكان، هي واقعية الشعراء: اكتشاف مكان وجود الغبطة وإعطاؤها صوتاً أبعد من الغناء، لأن غياب الغبطة هو غياب كل شيء - وفي غبطة الممثلين يكمن معنى أي عمل». رأى Chesterton ان الدعابة أكثر «روعة» حتى من العقل (Wit) لأن لها ميزة «معنى الأسرار الخفية». إنها تفترض الخشوع وجدارة الضحك من الذات، وحدس أحجية **الاحتمال** بوجه آخر.

---

(1) George Steiner، المرجع نفسه، ص 228ـ 229؛ Dostoïevestki، المرجع نفسه؛ Tony Anatrella, Non à la société dépressive، ص 54؛ راجع Jean-François de Raymond, L'improvisation، ص 47 ـ 48؛ Bruno Bettelheim, Psychanalyse des contes de fées، ترجمة Théo Carlier، باريس Robert Laffont، 1976؛ «Pluriel»، 1990؛ Hegel, Cours d'esthétique, III، 3، ص 494؛ 1998، Jonathan Lear, Open Minded Harvard University Press، 1998، ص 191 ـ 218.

إنها تجعلنا نرى، حتى في تفاصيل الحياة الفورية، فظاظة ظرفنا، وتفترض بالتالي تجاوزها، وأن ندرك بشكل حاد غرابتنا والأشكال المتنوعة للاّمعنى. ويمكن القول إنها كالتهكم (أو السخرية) «تتوسل الفهم». (Vladimir Jankélévitch) طالما أنها تتطلب إدراك الأضداد المتزامنة، الفخامة الداخلية بالنسبة إلى محدودية الجسد على سبيل المثال. إلاّ أنها أكثر نفاذاً من التهكم بمقدار ما تستدعي معرفة عملية للذات وتوازن الشخصية كلها. كما أنه ليست أبداً إشارة مضمونة أكثر للحماقة، وكذلك للتزمت وللنقصان المزاجي الخطير من غياب الدعابة. وازدهار نتاجات الرسم الوافر، والكاريكاتور، والرسوم المتحركة، والأشرطة الهزلية المبتكرة، أو هجاء Aristophane وJuvénal وRabelais وMolière وLa Fontaine وCervantès وGogol و Shakespeare وSwift وDickens وWodehouse والكثير من نظرائهم في الثقافات كافة، هي أساسية أيضاً للتوازن الاجتماعي والسياسي من الروائع المأسوية. لماذا لم يتم إدراك السخرية الجلية تماماً لشخصية هتلر على الفور؟ ليست المسألة «أكاديمية» أمام ما هو قذر[1].

---

(1) Robert-Louis Stevenson, «Les porteurs de lanterne»، في Essais sur l'art et la fiction، ترجمة France-Marie Watkins وMichel Le Bris، باريس Petite Bibliothèque Payot، طبعة 1992، ص 58؛ G.K. Chesterton, «Humour»، في Encyclopaedia Britannica، الطبعة الرابعة

ولا يمكن، مهما يكن من أمر، في ما يتعلق بالمعاني، أن نبالغ في الأهمية القصوى للشعراء والفنانين الآخرين وعدّتهم الرئيسية هي الكلمة، والسبب بسيط وقد عبّرت عنه على نحوٍ بارع Iris Murdoch: «الكلمات هي رموز ما نملكه مما هو حاذق أكثر من غيره ويتوقف نسيجنا البشري عليه». إنها تعني بالفعل وبطريقة أكثر تمييزاً أنها لا يمكن أن تجعل أشياء منه، وعلى وجه الخصوص أن الفكر، كما سبق أن ذكّرنا به في الفصل السابق، يعبّر عنه عن طريق الكلام في ما يسمى اللغة العادية. وجميع محاولات بناء لغة تحافظ على المعنى نفسه في جميع أشكاله خاصة بالمعرفة العقلية «تفجر، **بالاستدلال بالضد**، أصالة اللغة»، كما تبين من ذلك بصواب Claude Hagège. وأحد إسهامات العلم الإدراكي المدهشة للغاية، وأعمال Jerry Fodor على وجه الخصوص، هو إبراز وجود لغة الفكر بطريقة أصلية (lingua mentis). كما أن Paul Grice عرف كيف يجدد فلسفة اللغة والألسنية والعلوم الإدراكية بأن برهن مجدداً على أسبقية نوايا الاتصال و«إرادة القول»، وبالتالي الفكر على اللغة.

والعلماء، في الواقع، حتى عندما يلجأون إلى رموز

عشرة، لندن، 1929، الجزء 11، ص 883ـ 885؛ Vladimir Jankélévitch, L'ironie، باريس، «Champs» Flammarion، 1964، ص 64.

أخرى، يحتاجون هم أيضاً إلى لغة عادية لكي يفهموا أنفسهم وإيصال معرفتهم ومدلولها إلى آخرين. وهم فوق ذلك، كجميع الناس، عاملون أخلاقيون. ففي التعابير الممتازة أيضاً لـ Iris Murdoch، «المظهر الجوهري الأكثر والأساسي الأكثر للثقافة هو دراسة الأدب، طالما أننا نعلّم هكذا لتصور الأوضاع البشرية وفهمها. نحن بشر ونحن فاعلون مناقبيون قبل أن نكون علماء، ومكان العلم في الحياة البشرية يجب أن يناقش في كلمات. ولذلك من الأكثر اهمية دائماً، معرفة شكسبير من معرفة أي عالِم كان؛ وإذا كان «شكسبير العلم» فإن اسمه هو أرسطو»[1].

واللغة الخاصة بالحيوان الناطق الذي هو نحن ترجع بالفعل للوهلة الأولى إلى الصحيح وغير الصحيح، إلى الخير والشر، وعندما فقدت الكلمات من هذا الطراز معناها لم تكن الهمجية بعيدة، وقد سبق أن رأينا ذلك، كما تمكّنا من أن نبين أن العقل الأول Logos يقدم حلاً بديلاً عن العنف. والآداب هنا أيضاً تسبق الميتافيزيا (ما وراء الطبيعة). وقد ذهب Wittgenstein في Conférence sur

---

(1) Iris Murdoch, The Sovereignty of Good، لـنـدن Routledge & Kegan Paul، 1970، ص 34؛ Claude Hagège, L'homme de paroles، باريس، Fayard، 1985، ص 144 ـ 145؛ راجع Jerry Fodor, The Language of Thought، منشورات Harvard University Press، 1975، وPaul Grice, Studies in the way of Words، دار النشر ذاتها، 1989.

l'éthique حتى إلى وصف الآداب «بأنها فوق الطبيعي»، ولغتها «بغير الطبيعية»: نواجه فيها «حدود اللغة»، كما كتب. «عندما تولد الآداب من الرغبة في قول شيء ما عن المعنى النهائي للحياة، عن الخير المطلق، عما له قيمة مطلقة، لا يمكن أن تكون الآداب علماً». وحيّز التحقق مما قدمناه عن الآداب مختلف بالفعل عن الكراسي والطاولات، طالما أننا نلتجئ فيها إلى الشعور. ولا يمكن الاطلاع أو البرهنة، في صدد الصحيح وغير الصحيح، على الخير وعلى الشر، بدون كلمات وبدون مفاهيم شاملة تحيل اليها هذه الكلمات[1].

ويبدو التباين بين تغيّر العالم المحسوس وتلاشيه وما هو ثابت الذي تحتويه الكلمات والأساطير بالمقابل أنه لا يترك مجالاً لاثارة الاعجاب بحكم الفكر وتقاليده، أكانت شرقية أو غربية، حتى أيامنا. و«اللغة الطبيعية، وأقصد بذلك الحِياوية الصرف، تتلاشى في العمل»، كما لاحظ Alain، على أن «العمل يفترس الحركة ويتشتت فوراً بين الأشياء». ومن الواضح أن الكلمات، كما بيَّن الفصل الرائع الذي يفتتح Phénoménologie de l'esprit بعنوان «اليقين

(1) Ludwing Wittgenstein, Leçons et conversations suivies de Conférence sur l'Éthique، ترجمة Jacques Fauve، باريس، Gallimard، في «Idées»، 1971، ص 155. أنظر أرسطو، Politique، 1، 2، 1253 a 9 ـ 1253 a 12.

المحسوس»، تحيل دائماً في أول الأمر إلى كليات حتى ولو حاولت الدلالة على المفرد؛ و«ذلك»، «هذا الفرد هنا»، هما في الحقيقة كليتان تقالان في شأن لامحدودية «ذلك» وأفراد ممكنين؛ «الآن» هوكلي يقال في جميع الأوقات الراهنة الماضية والحاضرة والمستقبلية، وجميعها يتعذر الامساك بها مع ذلك (كالآن هذه التي هي دائماً غيرها، في حين أن الكلمة المكتوبة «الآن» تبقى هناك على الصفحة بدون تغيير). ولكي تصل تعابير مثل «ذلك» أو «هذا» (tode ti في اليونانية)، إلى فلان يجب أن أدل بالاصبع على فلان. وبتعبير آخر إنها تقال في جميع الأفراد وتبقى كلية. وعمل القول له تماماً «الفضيلة الرائعة في أن يقلب الرأي فوراً» (Hegel).

كما أن الأساطير تتجاوز بجلاء الأفراد نحو الكلي، كما لو كان يقتضي التظاهر كي لا يجرنا المصير، ولكي لا نكون سجناء ظاهر الحرف ـ «الكذب» ونفي الذات للدلالة على الآخر، على غرار الممثل القدير. والتحديد التقليدي للأسطورة ـ الذي يطبق على أي فن مع ما يجب من تعديل mutatis mutandis ـ يقرأ كما يلي: «الأسطورة أو الخرافة مقالة كاذبة تصور الحقيقة». وحكاية قصة أو مأساة وعُقدتها وحبكتها هي ما يسمى muthos (أسطورة أو خرافة). «الشعر الحقيقي الأكثر هو الشعر الأكثر كذباً» (شكسبير)، «لأن الشعر يقول الكلي بالأحرى» (أرسطو). وجهد

الملاحظة الداخلية للشاعر «قوي إلى درجة أنه يدرك الوهمي في الحقيقي» (Bergson)[1].

«معرفة على ماذا ترتكز حقيقة نتاج، خيالي أم لا، مسألة صعبة بصراحة»، هذا ما كتبه Nelson Goodman. إن نظرة عاشق ذاته، كما سبق أن رأينا، **تتوقف** عند ما هو كاذب، عند معشوق وهمي، ما سماه أفلاطون eidôlon (المعشوق)، عند المظهر الخدّاع. وفي الفن أيضاً نكون أمام الكاذب، وإنما المختلف تماماً. فالكذّاب المثقف والجذاب «هو ركيزة المجتمع المتحضر»، هذا ما أعلنه Oscar Wilde في دراسته البارعة حول **انحدار الكذب**. ويساهم الممثل في «الكذب» بمهارة في التحضر. والعلامة الأولى للذكاء إدراك قيمة الاشارة جيداً (كينونتها كلها هي في معرفة شيء ما)؛ وأسوأ أنواع الغباء هو نفي الرمز. فالممثل والشاعر، في جميع الفنون والحق يقال، يكذبان

(1) Alain «Les signes»، في Les passions et la sagesse، ص 234؛ G.W.F. Hegel، Phénoménologie de l'esprit، ترجمة Gwendoline Jarczyk وPierre-Jean Labarrière، باريس، Gallimard، 1993، ص 158؛ راجع مع ذلك Gérard Sondag في Duns Scot, Le principe d'individuation، باريس، Vrin، 1992، ص 79؛ Théon d'Alexandrie في: Progymnasmata, Spengel, 72؛ Shakespeare, As You Like It, III, iii, 16؛ أرسطو، Poétique، الفصل 9، 1451 6-7b؛ Henri Bergson, Le rire (1940)، باريس، PUF، «Quadrige»، 1995، ص 128 ـ 129.

ليقولا الحقيقي. ولا ترى أعيننا المادية أبداً سيرانو (Cyrano) وإنما دائماً نرى Gérard Depardieu وJean-Paul Belmondo، أو أيّاً كان يمثل دور سيرانو. كما أنه، بالنسبة إلى فنون أخرى، كما لاحظ Augustin في Soliloques: «[...] ليست جميع هذه الأشياء صحيحة في جزء منها إلا بمقدار ما هي كاذبة في جزء منها؛ وما يساهم في جعلها حقيقية هو بالضبط أنها، في نسب أخرى، كاذبة. ولذلك لن تتمكن من التوصل إلى ما تريده أو ما يجب أن يكون إذا خشيت أن تكون كاذبة». لنفترض أنني «تعرفت» إلى وجه Rembrandt، أو أدركت مدلولاً ما، أو رأيت في رسم تجريدي الرسم بحد ذاته، أو شعرت بالاحساس المنشود، أو الحياة نفسها في مناسبة نتاج ما، فلن يكون ذلك بعينيّ. فالفنان الكبير يخاطب حسّنا الداخلي، كما قال Goethe في صدد شكسبير[1].

وكان هيغل على حق أيضاً عندما أبان أن «لمظهر الفن

(1) Nelson Goodman, Of Mind and Other Matters, Harvard University Press، 1984، ص 124؛ Oscar Wilde, «The Decay of Lying» في Intentions and Other Writings, New York, Doubleday، ص 27؛ Saint Augustin, Soliloques، X، 18، ترجمة Pierre de Labriolle، في Œuvres, V: Dialogues philosophiques، باريس، Desclée de Brouwer، «Bibliothèque augustinienne»، 1948، ص 121. راجع غوتيه: Schakespeare à n'en plus finir في Ecrits sur l'art، ترجمة Jewan-Marie Schaeffer، باريس، Garnier-Flammarion، 1996، ص 248.

هذا التفوق بأنه هو نفسه صنع، عبر ذاته، إشارة إلى شيء آخر وأحال انطلاقاً منه إلى شيء روحاني يجب عن طريق تدخله أن يصل إلى التصور حيث الجلاء الظاهراتي، وعلى العكس، لا ينذر للوهم ذاته، وإنما يجعل نفسه يعبر الفعلي والحقيقي، في حين أن المحسوس الفوري يبدل الحقيقي ويخفيه. والمظهر القاسي للطبيعة والعالم العادي يسبب للعقل إرباكاً أكثر من آثار العنف عندما يتعلق الأمر بالنسبة إليه بأن يشق لنفسه طريقاً حتى الفكرة»[1]. والأثر الفني يظهر بالاجمال للوهلة الأولى بمظهر ما هو ويدعونا على الفور إلى تجاوزه. وللأثر الفني كاسطورة muthos («مقصد كاذب يصور الحقيقة») طبيعة أمارة، «وجود حقيقي» (George Steiner) بهذا المعنى.

وبالنسبة إلى Merleau-Ponty «المدلول يلتهم الأمارات». فالفن هو الذي يُظهره بشكل أفضل، كما بيّنت أمثلة Proust المفضلة، سوناتة Sonate الموسيقي Vinteuil واللعبة المسماة Berma.

و«مدلول السوناتة الموسيقية لا يمكن فصله عن الاصوات التي تحملها؛ قبل أن نكون قد سمعناها لا يتيح لنا أي تحليل أن نحزرها؛ وما أن ينتهي التنفيذ لا نعود نستطيع، في تحاليلنا الفكرية للموسيقي، إلاّ أن نرجع إلى

(1) G.W.F.Hegel، المرجع نفسه، الجزء 1، ص 16.

آونة الخبرة؛ وليست الأصوات، خلال التنفيذ، أمارات السوناتة وحسب، وإنما هي موجودة عبرها، إنها تنحدر منها. ويصبح الممثل، بالطريقة ذاتها، غير مرئي وPhèdre هو الذي يظهر. فالمدلول يلتهم الأمارات، وقد حاز Phèdre على Berma بحيث أن نشوة الحيازة في Phèdre تبدو أنها أوج الطبيعي والسهل. ويضفي التعبير الجمالي على ما يعبّر عنه الوجود في الذات ويجعله يستقر في الطبيعة كشيء مدرك يسهل على الجميع التوصل إليه، أو على العكس ينتزع من الأمارات نفسها ـ شخص الممثل، والألوان، وقماشة الرسم ـ وجودها التجريبي ويخطفها إلى عالم آخر»[1].

وذهب Gilles Deleuze، مع الأمثلة نفسها، إلى أبعد من ذلك أيضاً:

«ما هو تفوق أمارات الفن على الأمارات الأخرى كافة؟ ذلك بأن الأخرى هي مادية. إنها مادية في أول الأمر باصدارها: انها مغلفة بالشيء الذي يحملها. فالصفات المحسوسة والوجوه المحبوبة هي أيضاً مواد [...]. أمارات الفن وحدها هي غير مادية. إن الجملة الصغيرة لـ Vinteuil تفلت من البيانو والكمان ولاريب. يمكن ولا

(1) Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception، ص 211ـ213.

شك أن تكون مجزأة مادياً: خمس علامات موسيقية متقاربة تعود اثنتان منها. والأمر على هذا النحو كما لدى أفلاطون: 3 + 2 لا يفسر شيئاً. وليس البيانو في ذلك إلاّ صورة مكانية للملمس من طبيعة أخرى تماماً، والعلامات الموسيقية هي «الظهر الصوتي» لكيان روحي تام. «كما لو أن العازفين على الآلات يعزفون الجملة الصغيرة بأقل كثيراً مما يمارسون الشعائر المطلوبة منهم لكي تظهر...» والانطباع ذاته للجملة الصغيرة، في هذا الصدد، هو غير مادي[1].

وأتاح مثال Berma لـ Deleuze جعل «لامادية الفن» أكثر وضوحاً أيضاً: «تستخدم الـ Berma، بدورها، صوتها وذراعيها. غير أن حركاتها، بدلاً من أن تشهد على «الترابط المفصلي»، تشكل جسماً شفافاً يعكس جوهراً، يعكس فكرة. والممثلات دون المتوسط بحاجة إلى البكاء للدلالة على أن دورهن يتضمن الألم [...]». غير أن تعابير Berma جميعاً، كما لدى عازف كمان كبير، أصبحت صفات ناقوس. ففي صوتها «لا تستمر أيّ فُضالة من المادة الجامدة مؤثرة في العقل». وبالمختصر حيث تحبس المادة يحررنا الفن للمرة الأولى: «ما دمنا نكتشف معنى أمارة ما

(1) Giles Deleuze, Proust et les signes، باريس، PUF، 1964؛ «Qaudrige»، 1966، ص 51؛ مسطّر تحتها في النص.

في شيء آخر، يبقى قليل من المادة أيضاً متمرداً على العقل. والفن، على العكس، يوفر لنا وحدة حقيقية: وحدة أمارة مادية ومعنى روحياً صرفاً. والجوهر هو بالضبط وحدة الأمارة والمعنى كما تتكشف في الأثر الفني».

ويقودنا الفن الحقيقي إلى البدايات، كما أبان بشكل مضيء شعر René Char اليوم، على سبيل الاختصار في تسمية فنان كبير آخر معاصر بين ألف فنان. ورأى Pierre Vadeboncœur بصواب أن «الفن موجود في كل مكان» و«هذا العادي هنا الموجود في حياة كل يوم» هو غير عادي. والجمال استثنائي، غير أن هذا الاستثناء يبرز في كل آونة. وكل جمال في شيء ما أو جمال شيء ما يحوز بريق التميّز». والحال أن كل جمال يضعنا «في علاقة وحيدة مع شيء فائق الوصف»، ذلك بأن «الشيء الجمالي، أيّاً كان، ينتمي إلى نسق متألق. والأثر الجمالي نوعي. وما ان يوجد حتى يصبح تاماً بالاستقلال عن كثافته. إنه لا يعود إلى عالمنا. إنه من السفح الآخر للحقيقي. وقد يكون الشيء نفسه سطحياً، أما الجمال فلن يكون ذلك أبداً. إنه في موضع آخر مذهل، ولو لم يكن ذلك إلا عن طريق سلك». وتجاه أموات الجميل والفن المزعومين، ينبغي ترك الأموات يدفنون أمواتهم، والانسان الأخير لـ Zarathoustra يدفن أمواته لاخلاء المكان للبشري بلا زيادة، وليس للانسان المثالي أو الأسمى. «وقد أخطأ

ويخطئ دائماً الذين يتنبؤون بأن الفن سوف يتفكك ويموت. نحن الذين سنموت، والفن أبدي» (Soljenitsyne)[1].

وتذكّرنا آونات الانبهار، حتى النشوة، واختبار الجميل في هذا الشكل أو الآخر من الأشكال المتعددة، وحبور الاكتشاف، والسرور من هذا الانجاز أو ذاك، والانشراح من الصداقة، والسعادة بهذا المعنى، بأننا، على غرار هذه الصور للوهم التي نسيت حتى اسمها، بأننا ننسى بسهولة حتى اسمنا أيضاً. والفن، كما قال Marcel Proust تماماً، يجعلنا نعرف «هذه الحقيقة التي نعيش بعيدين عنها، والتي نبتعد عنها أكثر فأكثر كلما ارتدت المعرفة الاتفاقية كثافة أشد وعدم نفاذ اليها التي نستبدلها بها، هذه الحقيقة التي يخشى أن نموت قبل معرفتها وهي حياتنا بكل بساطة». نحن لا ننقطع عن أن نكدّس فوق انطباعاتنا الحقيقية الأهداف الفورية التي تحولنا عن ذاتنا، عن حياتنا العميقة. ونكتشف، بفضل الفن، الجمال من جديد، «وهو الأكثر

(1) Pierre Vadeboncœur, Vivement un autre siècle، مونريال، Bellarmin، 1966، ص 8؛ Alexandre Soljenitsyne, Discours de Stockholm (سبق ذلك Les droits de l'écrivain)، مؤسسة نوبل، باريس، Seuil، 1972، ص 96. وحول أموات الفن والجمال المزعومين أنظر ملخص Denise Souche-Dagues في Nihilismes، باريس، PUF، 1996، ص 169 ـ 180.

إنارة والأكثر جذباً للحب»، كما قال أفلاطون، ومقاصده حول الموضوع لم يكن فيها أي تجعّد. إنه ينير ويجذب في آن واحد، ويوقظ الهوى، والنور هو جوهره[1].

والمظهر، المفهوم على هذا النحو، هو بالتالي جميل بكونه مبدأ الجلاء. وكلما كان أكثر جلاء كلما كان أكثر جمالاً، ذلك بأن النور يكون عندئذٍ أكثر تألقاً (إلاّ بالنسبة إلى العيون الضعيفة جداً أو المريضة). والجميل، بتعبير آخر، هو الذي يصنع المعنى. والعكس صحيح أيضاً: ما يصنع المعنى جميل، ويتجاوب مع «هذه الرغبة المشغفة بالنور التي يرن نداءها في أعماق الانسان» (Camus). ويقال إن النار كانت أجمل ما هو موجود في العالم في عرف أفلاطون الذي سأل، فضلاً عن ذلك Enneádes، I، 6, 1). ماذا يجعل البرق في الليل جميلاً؟ وكتب: «حتى هنا يجب القول إن الجمال يتكوّن بدرجة أقل في التماثل مما هو في البريق الذي يلمع في هذا التماثل، وهذا البريق هو المحبوب [Erasmion]» (VI، 7، 22). توجد هنا بداهة أولى: النور جميل لأن العين تتمتع طبيعياً بالنور. كما أن الذكاء يتمتع بما يصنع المعنى، وبكل ما ينير، بخاصة بكل ما يبهر. وليس هنالك، في عرف Augustin، فضلاً عن

---

(1) Marcel Proust, Le temps retrouvé. A la recherche du temps perdu، الجزء 3، ص 725. أفلاطون: Phèdre، 249 d؛ بخاصة 250 d 5-8.

ذلك، «جمال مادي **مطلقاً**، سواء أكان كامناً في الحالة الخارجية للمادة كالصورة، أو في حركة كما في الغناء الذي لا يحكم عليه العقل». والحال ان ذلك لن يكون ممكناً إذا لم يكن هذا الشكل «في ذاته بطريقة ممتازة أكثر، بدون مادة، بدون ضجيج، بدون فسحة مكان أو زمان». والمظهر عندئذٍ يفجّر الحقيقة ويكشف البهتان. وذلك ما تقوله الآيات الشعرية المعروفة جيداً للشاعر John Keats: «Beauty is Truth, Truth beauty- that is all/Ye Know on earth and all ye need to Know». وذلك ما قاله ثانية بالنسبة إلى زمننا، مع صحة استثنائية، Alexandre Soljenitsyne: «[. . .] القناعة العميقة التي يؤدي إليها أثر فني حقيقي لا يمكن دحضها على الاطلاق، فهو يكره حتى القلب الأكثر عدائية على الخضوع [. . .]. والأثر الفني يحمل في ذاته تأكيده الخاص به. وإذا كان الفكر ضعيفاً ومبالغاً فيه فلا يتحمل أن ينقل إلى صور». والصدمة الثقافية والسياسية غير العادية للأثر الفني حتى بالنسبة إلى Soljenitsyne إثبات لذلك[1].

---

(1) Saint Augustin, La Cité de Dieu، III، vi؛ أنظر: الإنسان سعيد عندما يسر بالله، كما تسر العين بالنور؛ نحن نورد ترجمة Louis Moreau (1846) التي راجعها وأكملها Jean-Claude Eslin، باريس، Seuil، 1994؛ Albert Camus, Le mythe de Sisyphe، في Essais، باريس، Gallimard، في «Pléiade»، 1965، ص 113؛ John Keats, Ode on a

ولن يكون الفن موجوداً لو أن العالم واضح، كما قال Camus. فذكاء الإنسان يلقي وضوحاً على العالم لن يكون موجوداً بدونه. إنه يكتسب فيه حقيقة ووضوحاً ونبالة جديدة. وكما أبان Chesterton، إن الأشكال التي عبرت عقل الانسان موجودة، بمعنى ثانٍ وخاص لا يعود إليه عندما تكون موجودة ببساطة في الطبيعة اللاّواعية، ومن هنا مفعول الأمارات والرموز. «إذ يوجد في الإنسان أيضاً شيء ما من الروعة؛ والأشياء التي تدخل عالمه تمر بخلق ثانٍ».
ولم يتمكن شوبنهاور من المقاومة أمام الفكر التالي:

«من الملفت أن نرى العالم النباتي على وجه الخصوص بأي إلحاح يجذبنا ويُكرهنا على وجه التقريب على تأمله؛ وذلك يعني أن الاعتقاد بإلحاح كهذا يعود إلى أن هذه الكائنات العضوية لا تكوّن بذاتها، كالحيوانات، مادة فورية للمعرفة؛ إنها تتطلع إلى فرد أجنبي، مزود بالذكاء، لتنتقل من عالم الارادة العمياء إلى عالم التصور؛ إنها ترغب، على هذا النحو، في هذا الانتقال؛ وهي ترغب في أن تحصل ـ بصورة غير مباشرة على الأقل ـ على ما يستحيل

= Grecian Urn، V، 49ـ 50: «الجمال حقيقة، والحقيقة جمال، هذا كل ما نعرفه على الأرض، وكل ما يجب أن نعرفه». Alexandre Saljenitsyne، المرجع نفسه؛ وحول ملاحظة دستويفسكي: «الجمال سينقذ العالم» أنظر الفصل الممتاز لـ Corinne Marion, Qui a peur de Solijenitsyne?، باريس، Fayard، 1980، ص 171ـ 190.

عليها الحصول عليه فوراً. إنني أذكر هذه الفكرة الجريئة وحسب؛ وربما أنها تجاور الوهم؛ وفي أي حال ليس هناك سوى تأمل حميمي وعميق جداً للطبيعة يمكن أن يثيرها أو يؤكدها».

وسيكون هناك ابتهاج فيما بعد إلى حد كبير من وجود الفكرة نفسها لدى Augustin، كما يشهد على ذلك هذا التعليق: «إنني بالأحرى سعيد ومفاجأ اليوم لاكتشاف تعبير عن فكرتي لدى Augustin، بعد أربعين سنة من اليوم التي كتبتها أنا نفسي مع الكثير من التهيّب والتردد: تقدم النباتات أشكالها المختلفة التي تجمّل عالمنا المرئي إلى إدراك حواسنا؛ وهكذا، بما أنها لا يمكن أن تعرف، تبدو على هذا النحو أنها تريد أن تكون معروفة». والطابع التشبيهوي ظاهرياً لاعتبارات كهذه يفسر ولاريب تردد شوبنهاور أمام مفهوم يسره إلى هذا الحد. على أنه يقتضي بيان أن العالم الطبيعي يصبح، على الأقل، موضوع تأمل فينا، وفي أحاسيسنا، ومخيلتنا، وذكائنا، وأن العلم والفن يُظهران كل يوم، بطريقة جديدة، بهاءهما[1].

---

(1) G.K. «Chesterton, On Seeing «Les Quinze» في A.Handful of Authors، منشورات Dorothy Collins، نيويورك، Sheed and Ward، 1953، ص 18ـ 19؛ Arthur Schopenhauer,Le monde comme volonté et représentation، III، 39، ترجمة A.Burdeau، راجعها وأكملها Richard Roos، باريس، PUF، 1966، ص 259. ونص =

ويقول الشاعر إن الجميل «ليس سوى بداية المرعب الذي نكاد نتحمله إلى هذه الدرجة أيضاً» (Rilke)، غير أنه ليس أقل أولاً حساسية لأنه يروق للعيون والآذان كبداية. ونندد Plotin «بكراهية الطبيعة المادية»، ببيان أن تبيان الذين، على غرار الغنوصيين (إتباع نزعة فلسفية دينية تهدف إلى إدراك كنه الأسرار الربانية)، «لهم فكر كسول بإفراط، ولا شيء يهز مشاعرهم؛ لقد نظروا عبثاً إلى جميع أنواع الجمال في العالم المحسوس، ونسبها، والمشهد الذي تقدمه النجوم بالرغم من ابتعادها، ولم يفكروا، وقد تملكهم احترام ديني، في القول: «كم ذلك جميل، وأي جمال يجب أن يأتي من جمالها!» ذلك بأنهم لم يفهموا الأشياء الملموسة ولم يروا الكائنات التي يدركها العقل».
وفي عرف «بودلير» «إن هذه الغريزة المدهشة والخالدة للجميل هي التي تجعلنا نعتبر الأرض ومشاهدها **كمختصر**، كرسالة من السماء. والعطش الذي لا يرتوي إلى كل ما هو عالم آخر وما تكشفه الحياة، هو البرهنة الحية على خلودنا. والروح، في آن واحد، **عن طريق** الشعر وعبر الشعر، وعن طريق الموسيقى وعبر الموسيقى، تستشف الاشراق الكائن خلف اللحد». والانفعال الذي تثيره قصيدة ساخرة هو البيّنة على «طبيعة منفية في غير الكامل تريد

= Augustin الذي استشهد به Schopenhauer هو: De Civ.Dei، XI، 27. راجع Saint Thomas في De Veritate، Q.D، 98، a.16، ad 11.

الاستيلاء فوراً على هذه الأرض، على الجنة الموحى بها»[1].

والجمال، كا رأينا، هو نداء. وتعبير «جمال» يشير إلى الحقيقة التي ندركها والتي تستتر وراء ظهور محسوس ندركه وهو دائماً أكثر مما تراه العيون. وهكذا الحال بالنسبة إلى وجود الكائن البشري عبر الوجه الذي هو دائماً أكثر للغاية مما ينكشف أو مما نكشف. لكل كائن بشري في ذاته لامحدودية تبدو عندما نكون في موضع الاصغاء. «العين تسمع»، حسب التعبير العميق لعنوان مؤلف Paul Claudel حول الرسم. فالاصغاء صمت وتلقٍّ، وانتباه، وصبر، وحضور للآخر. وقد يتعلق الأمر بالاصغاء إلى جمال العالم والثروات الخارقة التي يجلبها إلينا مرور الزمن وبينبوع مجاني تماماً ـ لهدية الزمن نفسه التي لا بديل لها والتي ليس في وسع الأكثر معرفة بيننا أن يقدمها، كما لاحظ Sénèque في رسالته الأولى إلى Lucilius. ولكن الأكثر بداهة أيضاً من الإصغاء إلى

---

(1) Elégie à Duino، R.M.Rilke الرثاء (Elégie) الأول، ترجمة A.Guerne، باريس، Seuil، 1972، ص 9؛ Plotin, «Ennéades», II, 9, 16 et 17 [Contre les Gnostiques]، Charles Baudelaire, Critique littéraire, Théophile Gautier, Œuvres complètes، منشورات Robert Laffont، «Bouquins»، 1980 ص 498؛ وسيعاد كما هو في Notes nouvelles sur Edgar Poe، في الموضع نفسه، ص 598.

الآخر والكلمة الإلهية هو العالم الحي أكثر من غيره والأكثر خصباً للاطلاع المعطى لنا[1].

وحيازة الخير **كخير** ـ ما هو جيد أو سيء بالنسبة إلي، هنا والآن ـ لا يمكن أن يكون بدون الرغبة. ونحن في ما يتعلق بالخير في الملموس للغاية، ذلك بأنه يرتبط بنا جميعاً. ومن هنا، كما سبق أن قلنا، المكان الأساسي للأهواء والأحاسيس والتأثر والانفعال في الحياة البشرية. ومن السهل أن نرى، علاوة على ذلك، أن الحب هو الهوى الأول بين الأهواء وحب الخير أقوى من كراهية الشر بمقدا ما يكون مقياس كراهيتنا مقياس حبنا. وإذا أحببنا بعنف فإننا نكره بالعنف نفسه عكس ما نحب. ولأن الحب يؤثر بطريقة داخلية أكثر وقوة أكبر، ودائمة أشد، فإن إغراء الخير أكثر فعالية من كراهية الشر. وتؤكد الخبرة أن أسمى الانجازات البشرية أصبح ممكناً عن طريق الحب، وصحة ملاحظة هيغل المعروفة تماماً، «لا شيء عظيم يتم في العالم بدون هوى» يسهل تبنّيه. والحال أن التربية لا يمكن أن تكون استثناء لهذه القوانين ويجب أن نتمكن من أن نستخرج من الاعتراف الملموس بها أكبر المنافع،

---

(1) راجع في شأن الشفهي والمكتوب، قبل أي كان، أفلاطون Lettre VII، 341 b، ترجمة Luc Brisson، باريس، Garnier-Flammarion، 1987؛ Phèdre, 174 C، ترجمة Luc Brisson، باريس، Garnier-Flammarion، 1989.

وترتدي توصية خاصة لـ Toqueville، في ظل هذا الضوء، ملاءمة فريدة: «ينبغي أن تدأب الحكومات على أن توفر للناس ثانية هذه الرغبة في المستقبل. [. . .]». والحال أنه يقتضي من أجل ذلك وجود الاريحية ورحابة الصدر أكثر من «الرغبات التي هي دون المتوسط». فالهوى ضروري والحب نفسه لا غنى عنه لتحمل مشروع كبير لمدة طويلة. وتستلزم الأشياء الكبيرة، في فئات الحقيقة جميعاً، الوقت والنضج: السنديان، والخمر، والحكمة البشرية، والمشاريع الكبرى للأمة والمجتمع والانسانية. وتثقيف الموهبة كفيل بتوفير الانتظار، وتأجيج الرغبة، وعدم التراجع أمام مسافة أطول يجعل أنفسنا أكثر إبداعاً (أفلاطون Politique، 2 e 286) وأكثر جدارة لايجاد الأجوبة فيما بعد[1].

والحب خلاّق وبنّاء بصورة أساسية، وغير العادي هو أنه يستطيع أن يتناول حقائق تتجاوزنا للغاية حيث لا يتوصل

(1) G.W.F. Hegel, La raison dans l'histoire، ترجمة Kostas Papaioannou، بـــاريـــس، Plon، 1965؛ «10/ 18»، ص 108ـ 109؛ Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique، II، القسم الثاني، الفصل XVII، («كيف يهم، في زمن المساواة والشك، دفع موضوع الأعمال الإنسانية إلى الوراء»)، والقسم الثالث، الفصل XIX («لماذا نجد في الولايات المتحدة الكثير من الطموحين والقليل من الطموح»)، باريس، Garnier-Flammarion، ص 187 و299. أنظر، من جهة ثانية، المقالة الممتازة لـ Gabor Csepregi «Eduquer la passion», «Carrefour»، الرقم 15، 2، 1993، ص 112 ـ 129.

الذكاء إليها. والمعرفة فكرياً هي الاتحاد بالشيء المعروف، وإنما بمقياس الجدارات الادراكية للموضوع الذي نعرفه، في حين أن الحب يقاس بالآخر وبالرغبة حتى عندما يتجاوزه الآخر تماماً. هنا يتدخل العلم الروحاني. ولم يخطئ بودلير في تتمة النص المستشهد به أعلاه: «هكذا يكون مبدأ الشعر، بدقة وبساطة، المبتغى البشري لجمال أسمى، وإظهار هذا المبدأ هو في حماسة الروح وسموها، حماسة مستقلة تماماً عن الهوى الذي هو نشوة القلب والحقيقة التي هي غذاء العقل». وموضوع الحماسة هذا الذي يثيره الجمال سبق أن كان حاضراً لدى أفلاطون، وعلى وجه الخصوص في Phèdre (249 enthousiazôn:2d: «مشغوف بالله»)[1].

وبالاختصار ليكون الخير مرغوباً فيه يجب إدراكه والاعتراف به كمرغوب فيه ونور الخير يسبق، بهذا المعنى، نور العقل. والأمر على هذا النحو، علاوة على ذلك، بالنسبة إلى السرور والألم، إلى هذين المرشدين

(1) Charles Baudelaire, Critique littéraire, Theophile Gautier، في المرجع نفسه، ص 498 ـ 499، 598ـ 599؛ راجع Josef Pieper, Enthusiasm and Divine Madness. On the Platonic Dialogue Phaedrus، نيويورك Harcourt, Brace & World، 1964؛ وحول النشوة بالجمال لدى نيتشه وأفلاطون بشكل خاص، Martin Heidegger, Nietzsche I، ترجمة Pierre Klassowski، باريس، Gallimard، 1971.

المتعارضين والأعميين الموجودين داخل أنفسنا، وهذا ما ورد لـدى أفـلاطـون (راجـع Lois، I، c644): «الســرور والصداقة والألم والكراهية توجد كما ينبغي في النفوس قبل يقظة العقل (Lois، II، b653، ترجمة E.des Places). ومن المهم بدرجة كبرى أن يُسرّ الطفل في نشاطات وألعاب على سبيل المثال، تجعله يحب ما يكون حسناً النسبة إليه فيما بعد. «ليست هناك أية خبرة ترفع الانسان بشكل أفضل سوى اكتشاف حبور سام كان سيجهله إذا لم يبذل القليل من العناء» (Alain). وقد سبق أن تثبتنا من ذلك باستعراض الفنون مما يجب أن يساهم قبل أي شيء في إعطاء الحياة معنى وفي تثقيف الوجدان، إنه الجميل. والفنون الجميلة هي في هذا الصدد جذر الحياة الأولى حسب العقل، ومن الخطأ اعتبارها ثانوية. إنها، فضلاً عن ذلك، هذه الميزة على المنطق بأنها مجانية. وإذا اعتبرت لمدة طويلة مهد الآداب فلأن هذه الشهية للانسجام، حتى للاناقة، سبب رغبة ذات طابع داخلي. وبدون الذهاب حتى الفرضية المفرطة لـ Schiller الذي يعتبر أن الانسانية المثالية لا يمكن أن تولد إلا عن طريق الجمال، نرى بدون عناء أن مناخاً كهذا يسهّل التفتح المعنوي، حتى ولو كان الجمال لا يؤمن الطيبة. والفنون، بإيقاظنا بالطريقة المساة إيقاظ أنفسنا، تنشط انشراح الوجدان، إذ للجميل بالامتياز سلطة جعلنا نحب. كما أن الاعجاب والدهشة والانبهار تقوم

بدور أساسي منذ التثقيف الأول. والبريق الأولي للجميل شرارة، إذا تحولت إلى لهيب، جذبت نحو المثل الأعلى حتى الخلقي. «السبب العميق يبدو في أن الرباط الحميمي الأكثر هو مع الجمال: ان نعجب هو أن نرفض أن نكون بشعين» (Jean Lacroix). واكتشاف الجمال هو أخيراً اكتشاف البعد التأملي للحب الذي، إذا كان حقيقياً، لا يخيّب الأمل أبداً. /:A thing of beauty is a joy for ever» Its loveliness (John Keats) increases». «الاستعادة زوجة محبوبة لا نمل منها أبداً، ذلك بأنه لا نتعب إلا من الجديد» (Kierkegaard)[1].

على أن ثمة تحفظاً يفرض نفسه في شأن ما سبق بيانه. إن مثال الموسيقى الوحيد يكفي. وتطرح بالطبع مسألة معرفة ما هي «الموسيقى» التي تجلب الحسنات المأمولة وحسب أي استعمال. ففي حالة ما هو عند حد الضجة والجنون، ماذا سيكون المفعول؟ وفيها يصل الايقاع إلينا؟

(1) Alain, Propos sur l'éducation، باريس، PUF، «Quadrige»، 1986، 1995، ص 15؛ Jean Lacroix، Force et faiblesse de la famille، ص 91 - 92؛ John Keats, Endymion, I، 1 - 2؛ Kierkegaard, La reprise، ترجمة Paul-Henry Tisseau، منشورات Régis Boyer، باريس، Robert Laffont، في «Bouquins»، 1993، ص 694. راجع Schiller, Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme، نص أصلي ترجمة Robert Leroux، نشرة معادة ومنقحة من قبل Michèle Halimi، باريس، Aubier، 1992.

ومصير الانسجام في حالة كهذه؟ أي بعدٍ للانفعال سيكون موضوع تقييم؟ حول هذه المسألة الأساسية كتب Pascal Qinguard صفحات بليغة:

«منذ أن سمّى المؤرخون «الحرب العالمية الثانية»، ومنذ معسكرات الإبادة للرايخ الثالث، دخلنا زمناً تهيجت فيه الترنيمات اللحنية. وأصبح استعمال الموسيقى في كل مساحات الأرض، وللمرة الأولى منذ اختراع الأدوات الأولى، في آن واحد، راسخ البنية ومنفّراً. وغدت الموسيقى بصورة مفاجئة ولامتناهية عن طريق اكتشاف الكهرباء وتكاثر تِقانياتها، وقد أصبحت مكبَّرة، غير متوقفة ومهاجمة في الليل كما في النهار [...]».

ثم أورد شهادات Primo Levi وSimon Laks حول استعمال الموسيقى الحاصل في مدينة Auschwitz في بولونيا «وقد امتزجت بتنفيذ ملايين الكائنات البشرية» حيث غدت أكثر من نشيطة «لزيادة الانصياع» و«بتمتع ساديّ». وسمّاها Primo Levi «شيطانية» والاحساس بها «مؤذٍ». وبيّن Pascal Quignart، مذكّراً بأن «الفاشية مرتبطة بمكبر الصوت»، أننا «أصبحنا معرضين لانقضاض الموسيقى علينا، والموسيقى تحاصرنا»، في المدينة كما في الريف، وتساءل بصواب حول «العنف الخاص، والأصلي الذي يبني السيطرة الصوتية»، وبالتالي، وعلى وجه الخصوص، «تِقانة الميلودرامات». ولا بد من التثبت من جديد ـ كما

سبق أن فعلنا منذ بداية هذا الكتاب، مع George Steiner ـ رغماً عن كل الخير الذي تمكنا من القول في صدده (كما كان متوقعاً) إن «الفن ليس نقيض الهمجية»[1].

وهكذا ينبغي، ضد الهرب إلى محاولة التوفيق ذي الطابع الجمالي في مواجهة مشكلة الشر أو البشع، التذكير، بعد Kierkegaard، بأن «المأزق يبرز الآداب»[2]. وإذا كان «الجميل صعباً»، حسب صيغة عزيزة منذ أفلاطون، فإن الخير المعنوي أصعب بكثير. إنه يجبر بالفعل على الاختيار، وإلاّ فإن العمل يفقد فيه حتى اسمه كما قال Hamlet في تعبير مناجاة نفسه الشهير. وأكبر تحدٍ على الصعيد البشري، كما يطرح اليوم، هو الذي يشكل بالتالي موضوع الفصل التالي.

---

(1) La haine de la musique، Pascal Qingnard، باريس، Calmann-Lévy، 1996؛ Gallimard, «Folio»، ص 198ـ 199. «تعبير كراهية الموسيقى يعبّر إلى أي درجة يمكن أن تصبح الموسيقى مكروهة بالنسبة إلى من أحبها أكثر من غيره» (ص 199)؛ راجع ص 197ـ 285.

(2) Kierkegaard, Ou bien... Ou bien، ترجمة Paul-Henry Tisseau، منشورات Régis Boyer، باريس، Robert Laffont، في «Bouquins»، 1993، ص 514.

الفصل الخامس

الاستبعاد (أو المنافاة) والتضامن

«يتجاوز الانسان، في التمرد، ذاته إلى الغير، والتضامن البشري، من وجهة النظر هذه، هو ماورائي».

(Albert Camus)

«انهم يجهلون الأشياء الأبسط: وهذه العدمية المهووسة إلى حد ما، والمكرهة، إلى درجة أنه يقال إنها محتومة، يكفي التخلي عنها لكي تسقط... ويمكن الحياد عنها بالسهولة الأكبر. وبتقرير الحياد تصبح لا شيء، وفي ذلك دهشة كبيرة للذين ما زالوا يجهدون في حقل معركة الأوبريت»

.(Pierre Vade bon cœur)

«القمة الأكثر ارتفاعاً التي يمكن أن يصل الانسان اليها تكمن في الشعور بقناعاته الخاصة وأفكاره وفي معرفة ذاته، وهي امكانيات تتيح له أيضاً أن يعرف بعمق المزاجات الأجنبية».

(Goethe)[1]

---

(1) Pierre Vadeboncœur, Vivement un autre siècle!، مونريال، Bellarmin، 1996، ص 303؛ Albert Camus, L'homme révolté، باريس، Gallimard، 1951؛ «Folio»، 1996، ص 31 ـ 32؛ Goethe، المرجع نفسه، في Ecrits sur l'art، ترجمة Jean-Marie Schaeffer، باريس، Garnier-Flammarion، 1996، ص 248.

كـتـب Antoine de Saint Excupéry فـي Lettre à un otage: «أتذكر، أيضاً، من بسمة المنقذين إذا غرقت، وبسمة الغرقى إذا كنت منقذاً، وأتذكر أيضاً كفريق إذ كنت أحس أنني سعيد للغاية. واللذة الحقيقية هي لذة الضيف. فالانقاذ لم يكن سوى فرصة هذه اللذة. وليست للماء مطلقاً سلطة السحر إذا لم تكن في أول الأمر هدية استعداد الناس. والعناية المقدمة للمريض، والاستقبال المقدم للمنفي، وحتى الغفران، لا قيمة لها إلاّ بفضل البسمة التي تنير العيد. اننا ننضم في البسمة اللغات والطبقات والاحزاب»[1].

ونوعية السرور الذي يصفه اكزوبيري صادرة عن الاعتراف بشكل آخر من الجمال غير شكل الجمال الفني، وتكشف بعداً عميقاً لكينونتنا يعود إلى الآداب. فوراء اللغات والطبقات والاحزاب، ووراء جميع الفوارق، ينكشف تضامن بشري أساسي. فماذا يعني ذلك؟

في ملخصات الاعلان العالمي لحقوق الانسان لعام 1948 الذي أشرنا إليه في بداية هذه الدراسة نقطتان ملفتتان على وجه الخصوص:

أ ـ جرى الاعتراف فيه بأن ما يبني المساواة في حقوق الانسان وطابعها غير القابل للتصرف به (حرفياً: لا يمكن

(1) Antoine de Saint-excupéry, «Lettre à un otage»، IV، فـي Œuvres Gallimard, «Pléiade»، 1953، ص 401ـ 402.

انتزاعها من أحد)، هو كرامة جميع أفراد الأسرة البشرية بدون استثناء.

ب ـ تم الاعتراف فيه بأن أساس الحرية والعدالة والسلام في العالم، هو الكرامة الانسانية.

ولكن ما هو بوضوح معنى «الكرامة الانسانية»؟ هناك اكتشاف، اعتراف بمجرد واقع كرامة الشخص البشري والاحترام الوحيد الذي يستحقه الذي، في التاريخ وفي سريرة الكائنات البشرية، سبق المذاهب. ويمكن بهذا المعنى، الكلام على أوّلية الآداب على نظريتها الخاصة وعلى إقامة أسسها. ومن الملائم بالأحرى أن نكون متنبهين إلى هذه الأسبقية للآداب التي انطبع بها القرن العشرون بجسامة القتل، والابادة الجماعية، والتعذيب المقترف تحت ضمان الفكرويات (الأيديولوجيات) والتجريدات المحتقرة للكائنات الحقيقية. «القتل هو المسألة»، هذا ما كتبه Camus. و«المنطق» الجهنمي للاستبعاد هو منطق التحولات المنهجية المشهّر بها أعلاه. ويتم خلق نماذج انطلاقاً من تعاريف أو مفاهيم «للانسان» قبْلياً، مدعوة إلى إضفاء المشروعية على هذا الاستبعاد أو ذاك. وتقدم النازية الاشهار التام لذلك.

كما أن العدمية (على سبيل الاستشهاد بـ بكامو مجدداً) المطلقة التي تقبل إضفاء المشروعية على الانتحار، تسير بسهولة أكثر أيضاً نحو القتل المنطقي. وإذا كان زمننا يقبل

بسهولة أن تكون للقتل مسوّغاته، فذلك بسبب هذه اللاّمبالاة بالحياة التي هي علامة العدمية. كانت هناك ولاشك عصور كان فيها هوى العيش قوياً إلى درجة أنه انفجر هو أيضاً في إفراط إجرامي. غير أن هذا الإفراط كان كمقطّر لتمتع رهيب. ولم يكن الافراط هذا النظام الرتيب الذي أقامه منطق كادح يتساوى في نظره كل شيء.

وكذلك:

دفع هذا المنطق قيم الانتحار التي تغذى زمننا بها حتى نتيجتها المفرطة التي هي القتل المعترف به شرعاً. وقد بلغ الأوج، في الوقت عينه، في الانتحار الجماعي. والبرهنة الساطعة جداً قدمتها الفظاعة الهتلرية في عام 1945. وقتل النفس لم يكن أي شيء بالنسبة إلى المجانين الذين يستعدون في حُفَر لموت مُمَجَّد. وكان الأساسي عدم الانتحار وحيداً وجرّ عدد كبير اليه[1].

ومن المهم إذاً أن نسجل مجدداً الاعتراف فعلاً بالكرامة الانسانية في الحضارات، وتوضيح المفاهيم الرئيسية المقحمة، وتقديم أمثلة يفرض فيها الاعتراف العالمي نفسه اليوم أكثر من أي وقت مضى[2].

---

(1) Albert Camus، المرجع نفسه، ص 17 و19.

(2) فصول عديدة من كتابنا في الكرامة الانسانية De la dignité humaine (PUF 1995) مكرسة لتفحص أسس هذه الكرامة.

1 ـ الضيافة

تقاس درجة حضارة شعب ومجتمع بمفهومها للضيافة. وضيافة الحضارات الشرقية الكبرى مثلِيّة. وكان الأمر على هذا النحو لدى الاغريق الأقرب منا. والمعنى الأول للكلمة اليونانية xenos التي تدل على الأجنبي (الموجودة في كره الأجانب xénophobie) هو «ضيف»، وقد حافظ دائماً على هذا المدلول إلى جانب الآخر. والضيف الذي يُستقبل، الأجنبي، مقدس. وأصر أفلاطون في Les lois (e sq, 719, V)، على أن التزاماتنا بمكان الأجانب هي «الأكثر تقديساً» (hogiôtata). ويجب «إبداء تيقظ كبير لعدم ارتكاب أي خطأ تجاه الأجانب خلال حياته وفي طريقه إلى الموت» (a 730؛ ترجمة E.des Places). وكلمتا hospes وhostis في اللاتينية تحيل إحداهما إلى الأخرى لتقديم تبادل الواجبات، ذلك بأن hospes تعني المضيف بمعنى من يستقبل الأجنبي، وhostis تدل على الضيف الأجنبي المتمتع بواجبات الضيافة[1]. وهاتان الكلمتان هما بالطبع في أصل «hospice» المَضافة و«hospitalité» الضيافة و«hopital» مستشفى و«hôtel» فندق و «hôtel-Dieu» (التي تدل منذ نهاية القرون الوسطى على المستشفى الرئيسي في مدينة ما) ومكان الضيافة «hospitalier».

---

(1) ولم تدل كلمة Hostis إلاّ مؤخراً على العدو، على العكس، وبصورة أدق العدو العمومي.

ولكن من أين أتى هذا الطابع المقدس للأجنبي، هذا المكان المركزي المخصص للضيافة، منذ فجر الحضارة؟ ثمة مثالان أولاً بمثابة مرشدين. ففي Odyssée وHomère، عاد Ulysse إلى منزله بعد غياب طويل، بدون التعرف عليه، كأجنبي، وجرى استقباله كضيف. وأعلنت زوجته Pénélope، في الأغنية XIX، أنه ينبغي حسن معاملة هذا المتسول كما بدا لها. وفي الأغنية XXIII عرفته وكانت فرحة بذلك. ونرى، بصورة متشابهة، في كتاب La Genèse (18، 1ـ8) ابراهام، في سنديانات Mambré، يبدي آيات الضيافة لثلاثة ضيوف مجهولين. والحال أنه بدا أنه، بدون علمه، استقبل أيضاً ملائكة الله ذاته.

إن ما تشهره هاتان القصتان الرمزيتان هو أن الأجنبي شيء آخر عما يبدو. والحال أن هناك تقريباً مدهشاً من جعل مفهوم الشخص جلياً، هنا أيضاً، في الكلمات كبداية. ومن الخطأ جهل الحكمة في اللغة. فكلمة persona تعني في المقام الأول «قناع مسرح»؛ والكلمة اليونانية المناظرة، Prosôpon، تعني أولاً «الوجه» «المحيا»، ما يقدم لنظر الآخر، ثم «قناع» أيضاً. وتأتي بعد ذلك كلمات أخرى بالطبع تدل على الشخص، والدور الذي يقوم به والممثل الذي يقوم بهذا الدور[1]. وهاتان

(1) Paul Ladrière, Biomédecine et devenir de la personne، بـــادارة Simone Novaes، باريس Seuil، 1991، ص 25ـ 27؛ Alan Montefiore، في

الكلمتان لم تدلاّ إلاّ فيما بعد على الذي، أو التي، يتكلم وراء القناع. وهذا التطور للمعنى طبيعي تماماً، إذ نحن لا نرى الشخص أبداً بأعيننا المادية، وإنما قناعاً دائماً، وجهاً، في الغالب، وعلاوة على ذلك، معمّى، يكوّنه كل واحد أو كل واحدة بتأنٍ إلى حد ما. ولكن كيف نتوصل الى الشخص بالمعنى الأعمق (لهذه الكلمة الآن)؟ ليس ذلك في الحقيقة إلاّ عن طريق النفاذ الداخلي إلى الذات. الشخص كائن يفكر ويحس ويحب مثلنا. ونحن نعرف بالتالي جميعاً ما هو الشخص بأفضل ما يمكن، عن طريق الخبرة التي عشنا فيها حياة الأشخاص.

وفي هاتين الحالتين، حالة الضيافة وحالة الشخص نلاحظ إذاً مسافة، والحق يقال، رحبة بين الفوري الممكن إدراكه والحقيقة. هناك في الحالتين اعتراف بسموّ لا يمكن للعيون وحدها أن تراه. والحال أن ثمة حالة ثالثة، مدهشة للغاية وأكثر مدلولاً أيضاً.

2 ـ كرامة الفقير

«هناك شيء ما متوجب للانسان لأنه إنسان». والاعتراف

Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale، بـــإدارة Monique Canto-Sperber، باريس PUF، 1996، ص 691 ـ 697؛ Dominique Folscheid et Jean-François Mattéi فـي Philosophie, éthique et droit de la médecine، باريس، PUF، 1997، ص 74 ـ 78، 85 ـ 92.

بهذا «التطلب الأقدم من أي صياغة فلسفية» (Ricœur) هو في أي عصر، وينكشف لدى كل إنسان، في الثقافات جميعاً، ويتوضح كلما أكّدت الحضارات نفسها[1].

والاعتراف الملفت للغالية، كما سبق أن ذكّرنا به في مؤلف آخر، هو الاعتراف المعطى فيه على الفور للأكثر ضعفاً والأكثر حرماناً والمكان المركزي للوداعة والاحترام بالنسبة إلى الفقراء. وقد لفت Emmanuel Levinas اليوم مجدداً الانتباه إلى واقع كون الوجه البشري، العاري والثلوم، والفقير بصورة أساسية لا يفرض احتراماً أقل. والنفاذ إلى الوجه أخلاقي على الفور. فالمجرم لا يمكن أن ينظر إلى ضحيته في العينين، كما لو أنه يشعر بوجود شيء ما مقدس. غير أن Antigone، بالدفاع عن حق جثة شقيقها في النحت، ذهبت فوراً إلى ما هو أعمق، طالما أن شقيقها لم يعد له حتى وجه ـ كما لدى Isaïe (52، 14)، «ومظهره لم يكن مظهر إنسان». وما كان Antigone تريه بوضوح للغاية هو أننا، أياً كان ظرفنا، نتقاسم جميعاً الانسانية نفسها وبالتالي الكرامة ذاتها[2].

---

(1) راجع Paul Ricœur, «Pour l'être humain du seul fait qu'il humain» في Les enjeux des droits de l'homme، بادارة Jean-François de Raymond، باريس Larousse، 1988، ص 235 ـ 236.

(2) جميع الإسنادات موجودة في De la dignité humaine، ص 1 ـ 19.

كلمة الكرامة يجب أن تفهم بطريقة غير عاطفية، وإنما قاسية. إنها لا تعني شيئاً أقل مما يلي: الكائن البشري فوق أي ثمن إلى حد كبير. «في عهد سلطان الغايات كل شيء له ثمن أو كرامة (Kant). وما له ثمن يمكن أن يستبدل شيء آخر به، وبالتالي لا يقبل **المعادل**، هذا ما له كرامة [...]، مما يكوّن الشرط الوحيد الذي يمكن وحده أن يجعل شيئاً ما غاية في ذاته، وذلك ليس له قيمة نسبية وحسب، أي ثمن، وإنما أيضاً قيمة باطنية، أي **كرامة**»[1].

والحال بالضبط ان الكائن البشري

«[...] موجود كفاية في ذاته، **وليس فقط كوسيلة** تستطيع هذه الارادة أو تلك أن تستعمله على هواها: ويقتضي دائماً، في كل أعماله، التي تتعلق به أو تلك المتعلقة بكائنات عاقلة أخرى، أن يعتبر **غاية في الوقت عينه** [...]. فالكائن العاقل يدعى شخصاً لأن طبيعته تدل عليه كفاية في ذاته، وبعبارة أخرى كوسيلة، كشيء ما يحدد بالتالي إمكانيتنا في التصرف كما يحلو لنا (شيء موضع احترام). انها ليست هنا غايات ذاتية فقط لوجودها،

---

(1) Emmanuel Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs، في الأعمال الفلسفية philosophiques II، باريس، Gallimard «Pléiade»، 1985، ص 301 ـ 302 (AK IV، 434 ـ 435).

كمفعول لعملنا، قيّمة بالنسبة إلينا: **إنها الغايات الموضوعية**، أي أشياء وجودها غاية في ذاته، حتى غاية لا يمكن أن يحل محلها أي شيء آخر [. . .]».

ويعني هذا، كما أبان Kant، صراحة، فضلاً عن ذلك أن للأشخاص قيمة مطلقة ليست نسبية[1].

وكانت كرامة الانسان في أي زمن، وفي صيغ مختلفة شريكة طبيعتنا العاقلة وحرية الارادة الناجمة عنها، كما هي في عرف «كانت» وعرف جميع الأنوار، واليوم أيضاً في **الاعلان العالمي لحقوق الإنسان** لعام 1948. وقال saint Bernard، في القرن الوسيط: «اسمّي كرامة الانسان القدرية التي لا تجعله في وضع فوق المخلوقات الحية الأخرى وحسب، وإنما أيضاً يملك عليها حق الامرة. واسمّي العلم السلطة التي له في تمييز هذه الكرامة السامية، أي سلطة لا

---

(1) في الموضع نفسه، ص 293 ـ 294 (AK IV، 428). وانكشف موضوع الكائن البشري هذا كفاية منذ العصور اليونانية القديمة، وفي مفهوم الحرية كنقيض للعبودية (أو الرق): [. . .] نسمي حراً من هو لنفسه ولغايته ولا يوجد من أجل آخر» (أرسطو Metaphysique، Ạ، 2، 982 b 25 ـ 26). راجع Emerich Coreth, Von Sinn der Freiheit، Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag, 1985، ص 22 ـ 34؛ Jacqueline de Romilly, La Grèce antique à la découverte de la liberté، باريس، Fallois، 1989؛ أعمال المجمع الديني الفاتيكاني Gaudium et Spes، الفقرة 24: [. . .] الإنسان هو وحده المخلوق الوحيد الذي أراده الله لذاته [. . .]».

يمكن أن يكون مصدرها في ذاته». ونبالة الكائن البشري، في عرف Thomas d'Aquin، يستمدها من كونه ذكياً ومن أعماله، أي أنه حر، وهو بذلك صورة الله[1]. وبالنسبة إلى Dante «أعظم نعمة وهبها الله عندما خلق الأكثر مطابقة لحلمه من منحه الأغلى ثمناً، أي الحرية والارادة: المخلوقات الذكية، جميعها وحدها، كانت وما زالت مزودة بهما»[2]. والحرية، بالاختصار، تلخص كل شيء، ومكونتاهما الأساسيتان هما الذكاء والارادة، وكل منهما فائق الجد، كما بينت لنا الخبرة الداخلية للتفكير والارادة. فهما أيضاً اللذان نجدهما في القاعدة «التي تسيطر على كل تاريخ مفهوم الشخص» (Paul Ladrière)، قاعدة Boèce (حوالي 480 ـ 525 من عصرنا): «[. . .] جوهر فردي من طبيعة عاقلة»[3].

والطريقة الأبسط والأسهل بلوغاً في آن واحد لرؤية هذا

---

(1) راجع saint Bernard, Traité de l'amour de Dieu، الفصل II، في Œuvres mystiques، ترجمة Albert Béguin، باريس، Seuil، 1953، ص 31 ـ 32؛ saint Thomas, Summa theologiae, Ia-IIae, Prologus؛ Ia Pars, q. 93.

(2) Danté, La divine comédie, Le paradis, chant V, 19- 24 (ترجمة Alexandre Masseron، باريس، Albin Michel، 1950).

(3) Naturae rationabilis individua substantia (Contra Eutychen et Nestorium, c. III, PL 64, 1343). راجع Paul Ladrière، المرجع نفسه، 47 ـ 51.

الرباط بين مفهوم الشخص ومفهوم الحرية هو مفهوم السببية المعكوسة في اللغة العادية أولاً. وكلمة اليونانية aitia، «السبب»، معنى أول هو معنى «المسؤولية» و«التهمة» كما في الاتهام؛ وكلمة Causa تطورت بطريقة مماثلة وتدل على دعوى فوراً: كلمات اتهم وعذر وأنكر ما زالت تحمل أثرهما.

إذا جررتك إلى القضاء لإقامة دعوى عليك فلأنني أعتبرك مسؤولاً عن (أي أنك «مسؤولاً عن») شيء ما. وأعرفك بفعل الواقع كشخص: لا يمكن أن تقام دعوى على كائن لا يمكن مطلقاً اعتباره مسؤولاً عن أعماله. «ومعاملة أحد الأفراد كشخص تعني اعتباره مسؤولاً عن أعماله أمام المحاكم، بالمعنى الحرفي أو المجازي للقانون أو الأخلاق ـ أو حتى، بالنسبة إلى بعض الكائنات، أمام محاكم الحكم الإلهي» (Alan Montefiore). إذن لم يخطئ John Locke، في هذا الصدد إذا رأى، في تعبير «شخص»، «تعبير محكمة» (forensic)[1].

وبالتالي من المهم إلى أعلى درجة ألاّ يغيب عن البال هذا التحديد الأساسي والبديهي فضلاً عن ذلك ـ ما

---

(1) راجع Alan Montefiore، المرجع نفسه، ص 691 a، الذي يحيل إلى Amelia Rorty, The Identities of Persons, Berkeley/ Los Angeles, University of California Press, 1976؛ John Locke, Essai sur l'entendement humain, II, XXVII, 26.

أوضحه، كما سبق أن رأينا، Boèce ـ: «الشخص **فرد** (من اللاتينية individuum): ما هو غير قابل للتجزئة». وإذا كان هذا الكائن الذكي والمدعو بالتالي إلى أن يكون مسؤولاً عن أعماله فرداً، فذلك يعني قبل أي شيء أنه كائن **لا يتجزأ**، وله حقوق **لا تتجزأ** علاوة على ذلك (هذا ما حدده **الاعلان العالمي لحقوق الانسان** لعام 1948 بوضوح) كما كتب Paul Ladrière:

«الكرامة الانسانية والاحترام غير المشروط للشخص، بدون رسوّهما في كل فرد، يتحولان إلى أخلاقية وإلى كل نوع من الفكرويات (الأيديولوجيات) الفَلّوسيّيين (من الفلوسية أي التمييز بين الجنسين بتفضيل الذكر على الأنثى)، والعرقيين والوطنيين والحِرفيين والاتباعيين والنخبويين، الخ. أخلاقيات وفكرويات تشترك في عدم منح الكرامة والاحترام إلاّ للذين يبدو لها أنهم يستحقون ذلك. والفرد كمفرد وككائن عاقل يعبر عن البعدين المعرفيّ والاونطولوجي (المتعلق بمعرفة علم الكائنات) للشخص. وفي نسيان هذين البعدين يمكن أن يتقلص إلى بعده الحِياوي (البيولوجي) والنفساني والاقتصادي ـ السياسي»[1].

ويقتضي أن يكون المرء منفصلاً عن الملموس ـ أو

---

(1) Paul Ladrière، المرجع نفسه، ص 54.

«انسان الضغينة» (Nietzsche) ـ كي لا نراه، أو بترجيح أكثر، عدم إرادة رؤيته. وذلك حقيقي أكثر منذ توضيح علم «الوحدانية العضوية (والروحانية) لكل إنسان»، وفيهما يرى بعضهم حتى «الاكتشاف الأكبر أهمية القرن»[1].

4 ـ العدالة والانصاف

تشارك جميع الاستبعادات وجميع الطرق لإقصاء الغير عملياً في الظلم. ومنها الحاذقة، كالنميمة والاغتياب و«القتل المدني (تدمير السمعة)». على أن أشكال التعصب العديدة والتمييز العنصري أيضاً هي الأكثر جلاء: العرقية والفَلّوسيّة والتزمّت الديني زوراً ـ حتى فكروية الصحة أو غيرها ومثالها في القرن العشرين قدمته النازية مجدداً وفيها أصبح نموذج الانسان الكائن المعتبر «تنافسياً حسب وجهة نظر مقلّصة ومحددة سلفاً، على أساس الضغينة[2]. ونموذج الانسانية الذي يمسك به تمييز الأقوياء والذين يظنون أنفسهم «قديسين» تجاه الأشخاص المعوقين الأكثر تنوعاً أو المصابين بأمراض تولّد إعاقات جسيمة يجب أن يُطرح

---

(1) L'irresponsabilité médicale، Philippe P.Meyer، باريس، Grasset، 1993، ص 24؛ أنظر الصفحتين 47 و214.

(2) أنظر حول فكروية الصحة André Mineau, Gilbert Larochelle, Thomas De Koninck, «Le nazisme et l'idéologie de la santé: les avatars modernes de la dignité humaine» في Revue d'histoire de la Shoach, Le monde juif، باريس، تشرين الأول 1998، ص 169 ـ 188.

للمناقشة على أنه معيب ولاإنسانيّ جذرياً؛ والذرائع الاقتصادية كلها هي كذلك، وإذا استخدمت لتسويغ الاستبعاد، هنا وهناك، فهي تنتمي إلى الهمجية نفسها طالما أنها تقلص الأشخاص بالتالي إلى نظام وسائل وتبدو عاجزة عن معرفة ما يتجاوزها كلياً. وهذا التمييز مدان كالتمييز العنصري. فالشخص المعاق فرد بالمعنى القوي لما لا يتجزأ الذي سبق أن تطرقنا إليه. وهو واحد منا يشارك في إنسانيتنا ذاتها، وهو في الحقيقة نفسنا، تقديرياً على الأقل. ونوعية الحضارة المستقبلية سوف تقاس بالاحترام الذي نبديه للأضعف منا وكل من أعضائها يجب، فضلاً عن ذلك، أن يكون بإمكانه أن يعرف نفسه تحت طائلة أسوأ أنواع الضلال، النوع الذي يولّد ضغينة الذات[1].

ألا نرى هنا أيضاً كيف تم جلاء الكرامة الانسانية بوضوح بأنها الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن تستمر في جعل الغير، أياً كان، ذاتنا الآخر؟ وهذا هو، علاوة على

---

(1) Henri-Jacques Stiker, Corps infirmes et Société، باريس، Dunod، 1997؛ Bertrand Besse-Saige, Le guerrier immobile; Philippe Caspar, Le peuple des silencieux. Une histoire de la déficience mentale، باريس، Fleurus، 1994؛ Charles Gardou et autres, Le Handicap en visages, 1- Naître ou devenir handicapé; 2- Parents d'enfants handicapés; 3- Frères et sœurs de personnes handicapées، تولوز، Erès، 1996 ـ 1997.

ذلك، معنى القاعدة الشاملة المسماة من ذهب: «إفعل للآخرين ما تريد أن يفعلوه بك» (محادثات كونفوشيوس، XV، 23): (Matthieu، 7، 12). وفي ذلك تعبير عن التضامن البشري الأساسي للغاية. وقد بيّنه Paul Ricœur باتقان، وكل من Rawls وHabermas، وهما تلميذا Kant، يستلزم أحدهما الآخر ـ Rawls في فكرة العدالة، وHabermas في فكرة البرهنة ـ الأمر الثاني (وبالتالي القاعدة من ذهب، طالما أن الأمر الثاني يؤكد، كما سبق أن رأينا، أن الكائن البشري موجود كفاية في ذاته، وليس كمجرد وسيلة)، «في صورة الاحترام المتبادل المتوجب على الأشخاص بعضهم تجاه بعضهم الآخر». والاحترام يقابل «صوت الضمير» (Rousseau) الذي هو «أيضاً صوت الكلية (إحدى الكليات الخمس، الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، وقد سماها أرسطو المحمولات)، ومنها التصلب أو العناد»، التي تضاف إليها سمة التجرد. «يقول لي صوت الضمير المتجرد إن أي حياة أخرى هي أيضاً هامة كحياتي، على سبيل استعادة الصيغة الحديثة لـ Thomas Nagel في «Egalité et partialité»[1].

(1) Paul Ricœur, Le juste، بـاريـس، Esprit، 1995، ص 215 ـ 217؛ أنظر Thomas Nagel، المرجع نفسه [1991]، مترجم، باريس، PUF، 1994؛ Jürgen Habermas et John Rawls, Débat sur la justice politique، ترجمة Rainer Rachlitz (بالتعاون مع Catherine Audard)،

ولا يتحقق التحدي الاخلاقي دائماً إلاّ في تعقيدات الأحداث في صميم ظروف متغيرة لامتناهية، غير متوقعة أبداً، في عمل شاذ دائماً، مما يفسح في المجال لاستشفاف صعوبة الحياة الأخلاقية وكذلك عظمتها. فلكل قرار أخلاقي طابع فائق الوصف. و«أصول» الأدبيات ـ مع منفعتها ـ مدعوة إلى أن تكون دائماً متجاوزة؛ على وجه الخصوص اليوم، تجاه المظهر الذي لم نره من قبل أبداً، لهذا المقدار من المشاكل الحقيقية لعصرنا. وتكاثر القوانين التي تميز مجتمعاتنا هو النتيجة الملزمة لنوع من خسارة ما يمكن تسميته «معنى القيم» لعدم وجود تعبير أفضل؛ ويلوح طيف المطالبات بالحقوق في نسيان الواجبات البدائية للمواطنية واحترام الأشخاص، الخ. ، المعترف بها مع ذلك في التقاليد جميعاً منذ بدايتها: الاغريقية والهندية والصينية والمصرية واليهودية والمسيحية وغيرها[1]. ثمة

باريس، Cerf، 1997، ص 22 و120 و108 و183؛ Jürgen Habermas, Droit et Democratie. Entre faits et normes، ترجمة Rainer Rochlitz وChristian Bouchndhomme، باريس، Gallimard، 1997، ص 108 و484؛ وDie Einbeziehung des anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966، الفصل 7؛ John Rawls, Le droit des gens، ترجمة Bertrand Guillaume، باريس، Esprit، 1966، «18/10»، ص 88.

(1) أنظر في سبيل قائمة جيدة بالأمثلة C.S. Lewis, L'abolition de l'homme، ترجمة Irène Fernandez، باريس، Critérion، ص 179ـ 201.

حاجة إلى قوانين أقل كثيراً في مجتمع متحضر حيث لكل واحد كلمته. (Corruptissima re plublica purimae leges (Annalium, III, 27, in fine): كلما كانت الدولة واحدة كلما كان هناك فيض من القوانين، هذا ما لاحظه Tacite ـ المؤرخ الخبير في تحليل التأخر.

هذا يكفي للكلام على وثاقة صلة الانصاف بالموضوع (epeikeia). ويبقى بالفعل، كما كتب Paul Ricœur، لإعطاء اسم للعادل على صعيد الحكمة العملية، صعيد ممارسة الحكم وفقاً للوضع؛ واقترح الجواب: العادل ليس الجيد ولا القانوني عندئذٍ، إنه المنصف. والمنصف صورة ترتديها فكرة العادل في أوضاع عدم اليقين والنزاع أو، على سبيل قول كل شيء، في ظل النظام العادي أو غير العادي **لمأسوي العمل**». وقد بيّن أرسطو بالفعل أن المنصف يقدم قاعدة سامية للأعمال البشرية تتيح معالجة قصور العدالة القانونية.

والسبب هو أن القانون دائماً شيء عام إلى حد ما، وثمة حالات معينة يستحيل فيها طرح نص عام يطبق عليها بسداد. وبالتالي، وفي المواد التي يقتضي فيها الاكتفاء بالضرورة بالعموميات حيث لا يمكن العمل على وجه صحيح، لا يراعي إلاّ الحالات الأكثر تواتراً، عدا الأخطاء التي قد يؤدي ذلك إليها. والقانون موضع مؤاخذة بدرجة أقل، ذلك بأن الخطأ ليس خطأ القانون ولا خطأ المشترع،

وإنما يعود إلى طبيعة الأشياء، طالما أن مادة أشياء النظام العملي، بجوهرها ذاته، ترتدي طابع الشذوذ هذا.

وفي صميم روح الانصاف هذه يجب أن يعاد إلى كل واحد ما يتوجب له (Suum cuique tribuere) لأنه إنسان كما سبق أن تمكنا من رؤيته[1].

ومسألة القرار الأخلاقي المفرد تطرح دائماً بالحدة نفسها. ويحدث أن ما لا يتوقعه القانون ولا يمكن أن يتوقعه هو مع ذلك «العادل بالامتياز». وبين ملموس العمل وكل قاعدة موضوعة ينكشف توتر يعود بشكل أساسي إلى التنوع اللاّمتناهي للأعمال الخاصة وظروفها لا يمكن لأي قانون بشري إلاّ أن يراعي ما هو عام، ولا تستطيع أية مدونة قوانين توقعها. نرى هنا المعنى التام لتعبير «الحرف يقتل» بوضوح تام.

إن تحدي الانصاف، بالنسبة إلينا اليوم نحن الموسوسون إلى حد كبير بنموذج النجاح الباهر التقني أو التِّقاني الذي يرضي اليومي من حياتنا، يبرز بفائدة إلى أي مدى تختلف الأخلاقية عن التقنية. فالقاضي، أو هيئة المحلفين، من المحتمل جداً أن يكون ظالماً في العمق، مع إيجاد حجة

(1) Paul Ricœur, Le juste، ص 27؛ راجع في شأن «الحكم المعنوي المناسب»، ص 217 ـ 221؛ أرسطو EN, V, 14, 1137 b 11-1138 a 3، ترجمة J.Tricot؛ أنظر أيضاً Millard Schumaker, Sharing without Reckoning, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1922.

للامسؤوليته أو جبنه عند الاقتضاء، وعلى افتراض أن قراره الخاص يمر، فالظلم المرتكب على هذا النحو يبقى مع المفعول الجمعي الذي نتصوره مهما كان ذلك ضعيفاً. وهكذا نرى أن مقياس العادل في مكان آخر: هو ليس سوى الحكم المنصف لقاضٍ عادل، مما يفترض وجود نزاهة قليلاً ما هي شائعة وضمير أخلاقي مستقيم. «أما الضمير، كما أوضح Ricœur تماماً فليس سوى القناعة التي تسكن روح القاضي أو هيئة المحلفين عند إعلان حكم منصف. ويمكن القول، في هذا الصدد، إن إنصاف الحكم هو الوجه الموضوعي الذي تشكل القناعة فيه الضامن الذاتي». والقانون ومدوّنة القوانين الوضعية أدوات لا غنى عنها، ولكنها ليست آلية. والحكم الأخلاقي، العادل أو الظالم، ليس مجهولاً أبداً[1].

وهكذا كل واحد يحال في النهاية إلى ذاته. ومن يقول قيمة يقول ثمناً؛ غير أن الانضمام إلى حد معين، إلى القيم التي يتعذر تقدير ثمنها لأنها غالية جداً علينا، أو لا يمكن بدونها في أي حال أن يكون شيء آخر أي ثمن في نظرنا، هو ما يحدد الحياة الأخلاقية. والحياة الجماعية مستحيلة بدون أخلاق مشتركة. فكيف يمكن تكوينها؟ وعلى وجه

(1) Paul Ricœur، المرجع نفسه، ص 218؛ راجع Inévitable morale، Paul Valadier، باريس، Seuil، 1990.

الخصوص من أين يجب أن نبدأ والمجتمع الذي نعيش فيه جمعي وهو في حالة ازدياد كل يوم؟ ويكفي للاقتناع بذلك التفكير لحظة في تنوع وجهات النظر التي تثير الجدال السياسي، وفي التعددية في كرة المعلومات حيث تبدو تفسيرات متناقضة كلياً أحياناً لما نظن أنه «الوقائع نفسها» متقدمة في وسائل الاعلام المكتوبة أو الالكترونية، وفي تكاثر الثقافات والأديان ـ أي الآراء الجوهرية التي تتعلق بمعنى الحياة ذاته ـ، بين المواطنين أنفسهم المدعوين إلى المؤاكلة (مشاركة الضيوف في الأكل الشرب والمرح) وإلى اتخاذ قرارات جماعية حيوية. هناك في سبيل أخلاقية مشتركة في هذا السياق قيمة تتيح تجميع القيم الأخرى كافة: قيمة الإنساني.

وما يسترعي الانتباه أن الكرامة الإنسانية تعني أن حرية كل واحد لا يمكن التصرف بها، إنها شيء مطلق. إنها تتجلى جذرياً بالتالي في الحرية الدينية، أي الحق في الخضوع إلى الخيارات المعترف بها من كل فرد، ذكر أو أنثى، في داخله على أنها الجوهرية أكثر من غيرها (أو الخلود الشخصي)، وتفاصيل هذه الأدبيات أو تلك قد تصبح مهملة، في حين أن قيمة الشخص البشري دائمة تجتاز حدود الثقافات وتتجاوز حياتنا الخاصة.

5 ـ الرغبة في الاعتراف

لماذا نعلق أهمية كبيرة على ما يقوله الآخرون فينا، حتى ولو ادعينا عدم الاكتراث له في الحقيقة أو احتقاره؟ وما هو مصدر صدمة عدم الترحيب بنا، أو مجرد الاعتراف بنا من هذا الرجل أو تلك المرأة؟ سواء اعترفنا أم لا، لماذا نرغب في أن نكون محبوبين جداً؟

ذلك بأن احترام الذات، وحب الذات المفهوم على وجه صحيح («أحببْ قريبك كما تحب نفسك». هذا ما ورد في مبدأ مشهور)، هما المصدران الحَيّان لكل تصرف بشري. نتبين ذلك بوضوح من ضديهما ـ ووصف Gabriel Marcel الاستخدام المنهجي للنازيين «بتقنيات التحقير» وهدفها أن تدمّر لدى الأفراد «الاحترام الذي يمكن أن يكون عندهم لذاتهم»، وأن «تحولهم شيئاً فشيئاً إلى حثالة تفهم نفسها على هذا النحو، ولا يمكن في نهاية المطاف إلاّ أن ييأسوا فكرياً وحيوية من أنفسهم»[1]. وبطريقة مماثلة تقوم وسائل الاعلام والصحافة المكتوبة أو السمعية البصرية، والاعلان والألاعيب الفظة في التلفزة لصور ليست عنيفة أو مبتذلة فقط وإنما مخدّرة فتصنع وترعى صورة سافلة للكائن البشري

(1) Gabriel Marcel, Les hommes contre l'humain، طبعة جديدة، مقدمة Paul Ricœur، باريس، Editions Universitaires، 1991، ص 35 ـ 53، بخاصة ص 37ـ 40.

ـ وبالتالي للذات ـ بالانتقاص في آن واحد من نوعية ارادة العمل وتلاشي شيئاً فشيئاً الرغبة في ترسيخ معنى للحياة والاكتفاء بالعيش وحسب.

كما أن الاعتراف بالغير يمكن أن يعمل بالمقابل كدافع قوي إيجابي. ولاحظ Pascal بدقة أن «لدينا فكرة كبيرة عن روح الانسان إلى درجة أننا لا نستطيع أن نعاني من أننا محتقرين وأننا لسنا في مكانة الروح؛ وتتكوّن سعادة الانسان من هذه المكانة»؛ وأضاف: «[...] أياً كانت ميزة وجود الانسان على الأرض فلن يكون سعيداً إذا لم تكن هذه الميزة موجودة في عقله. إنه المكان الأفضل في العالم، ولاشيء يمكن أن يحوله عن هذه الرغبة، إنها الصفة التي لا تمحى لقلب الانسان»[1].

وينبغي عدم التردد في أيامنا في وصف شدة هذه الرغبة في الاعتراف بأنها نامية. وهي تترافق مع النمو اللاّقياسي للشعور بالحرية. إننا ندرك هنا إحدى الحقائق العميقة لزمننا. وقد بيّن Isaiah Berlin تماماً أن بعضهم ـ شعوباً أو أفراداً ـ يفضل أن يسيء معاملته أعضاء عرقه الخاص أو الطبقة الاجتماعية الذين يعتبرونه مساوياً، على أن يتلقى معاملة حسنة مع تعجرف من أفراد لا يعترفون بما يريد أن

(1) Pascal, Pensées، في Brunschvicg، 400 و404؛ Lafuma، 411 و470.

يكون. «هذا هو، كما كتب، الصخب الفائق الحد الصادر عن الانسانية ـ الأفراد، والجماعات، وفي أيامنا الفئات المهنية، والطبقات، والأمم والاعراق»[1] ورعاية وعي حي للدور المركزي للرغبة في الاعتراف لدى كل كائن بشري يحث على أن يظهر نفسه مكتشفاً في وسائل إبداء احترام الغير في صميم العلاقات الانسانية حتى الأصعب حتى النزاعية الأكثر[2].

6 ـ الديمقراطية والصداقة

ثمة عامل آخر مهم يجب أن يحث اليوم على الاعتراف لكل كائن بشري بكرامة مساوية. وبالفعل يمكن أن نبين أن الروح الديمقراطية، بما فيها ما هو أفضل، تدعو إلى اعتراف أكثر تعمقاً بعظمة أي كائن بشري، أياً كانت فوارق الثقافة، أو فوارق الظرف، حتى في ضعفه أو ضيقه الشديد للغاية أحياناً. ومن المهم إلى أعلى درجة اكتشاف هذه الروح الديمقراطية ثانية.

بماذا يتعلق الأمر؟ ليس بأقل من الديمقراطية نفسها.

---

(1) Isaiah Berlin, Éloge de la liberté، تـرجـمـة Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana، بـاريـس، Calmann-Lévy وPresses Pocket، فـي «Agora»، 1990، ص 204؛ أنظر: 202ـ209.

(2) راجع Robert Spaemann, Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique، ترجمة Stéphane Robillard، باريس، PUF، 1997، ص 129 ـ 148.

لننظر ملياً للحظة إلى الروح الديمقراطية كما تم فهمها منذ الأساس من الاغريق، بخاصة من أرسطو. وقد سبق أن قلنا إن هذه الديمقراطيات هي في الحقيقة حكم القلة (oligarchie) كما أوضح ذلك François de Bernard في تحليل جليّ وقاطع للمأزق السياسي الحالي في فرنسا وأوروبا بصورة خاصة. وكلمة الشعب، demos، كانت تدل، في أول الأمر، على الفقير. والفارق الحقيقي الذي يفصل بين حكم القلة والديمقراطية، في عرف أرسطو، كما نعلم، ليس العدد وإنما الثروة والفقر، إذ إن الحرية «هي قسمة الجميع»[1]. وكان الفقير، في الديمقراطية الاثينية، ما أن يصبح مواطناً، حتى يصل إلى المنصب السياسي، لأن له الامساك المباشر بالسلطة عن طريق الكلام، على سبيل المثال. إذن كان الأمر يتعلق بديمقراطية أقل اتساعاً من ديمقراطياتنا (لسبب استبعاد النساء والأرقاء والدخلاء المرفوض) وإنما أكثر جذرية بكثير، مادام جميع المواطنين كان بامكانهم أن يتكلموا في جمعية الشعب ekklesia

(1) أرسطو، Politique، III، 8، 1279 b 34ـ 1280 a 6. أنظر: François de Bernard, L'emblème démocratique، باريس، Mille et une nuits، 1998. تأثير في ملاءمة الصلة لموضوع أفكار أرسطو حول الديمقراطية أنظر Cornelius Castoriadis, Post-Scriptum sur l'insignifiance. Entretiens avec Daniel Mermet، باريس، Aube، 1998.

الجهاز الحقيقي للقرار[1]. والاعتراف بكرامة أحد الناس يبدأ بالطبع، عندما يكون ممكناً، بالاعتراف بكلامه. والحال أن الكلام، في الديمقراطية المباشرة في أي حال، معترف به للمواطنين كافة (الذين يجب إبداء الأسف الشديد كلياً تجاههم لأنهم لم يكونوا في ذلك العصر متوافقين مع كل سكان البلاد). يضاف إلى ذلك أن هذه المساواة بين المواطنين جميعاً كانت تعتبر سامية بسبب تنوع المواطنين ذاته. وقد بني الأساسي من دفاع أرسطو عن الديمقراطية بالضبط على هذا التنوع في الوحدة[2].

والحال ان أرسطو أضاف أن «العمل السياسي يرتكز على الرأي العام بصورة خاصة الذي يجب أن تولده الصداقة» (Ethique à Eudème, VII, 1, 1234 b 22-23):

---

(1) راجع Jacqueline de Romilly, Problèmes de la démocratie grecque، باريس Hermann، 1975؛ Agora، 1986، ص 22ـ 26؛ 110ـ 117؛ Moses I. Finley, Démocratie antique et démocratie moderne، ترجمة Monique Alexandre، باريس، Petite Bibliothèque Payot، 1976، ص 64ـ 78؛ Mogens H. Hansen, La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie، ترجمة Serge Bardet et Philippe Gauthier, Paris, Belles Lettres, 1993.

(2) أنظر Politique، II، 2، 1261 a 22ـ 24؛ III، 11، 1281 b 4ـ 10؛ III، 13، 1283 b 33ـ 35؛ EN، VIIII، 1، 1155 a 4ـ 6؛ و16ـ 22؛ VIII، 13، 1161 b 5ـ 10، Éthique à Eudème، VII، 1234 b 33ـ 34؛ أنظر أيضاً Politique، 1، 6، 1255 b 12؛ وVII، 10، 1330 a 25 ـ 33.

«نعتقد أن الصداقة هي أعظم ثروات الحاضرات ذلك بأنها تجتنب الخلاف إلى الحد الأقصى» Politique, II, 4, 1262) b7-8). والشيوعية الأفلاطونية ـ التي تلغي الفوارق حقاً ـ تدمر، في رأيه، هذه الصداقة الحيوية للدولة إلى حد كبير: «للانسان دافعان أساسيان للمصلحة والصداقة: الملكية والمحبة (to agapêton)؛ والحال أنه لأيهما مكان لدى مواطني دولة كهذه» (في الموضع نفسه، 1262 b 22ـ23). والصداقة وحدها تجعل المؤاكلة، أو الحياة المشتركة، المجموعة السياسية بهذا المعنى، ممكنة، «لأننا لا نريد تبني الطريق المشتركة مع الاعداء» (في الموضع نفسه، -25 IV, 11, 1295 b 21). «الحب، كما نقرأ في Rhéthorique، يعني بالنسبة إلى أحد الناس إرادة ما يظنه خيراً له (ekeinou وليس لنا، وكذلك أن نكون ميالين إلى هذا الخير (ekeina في نطاق إمكانياتنا» (في الموضع نفسه، sq.25 b/1380, 4, II). وكان John Cooper على صواب: هذه الرؤية للصداقة يقتضي أن تعتبر «عنصراً أساسياً» لكل النظرية الأخلاقية: هنا أبرز أرسطو الطابع الذي لا غنى عنه، لحياة متهللة، للهاجس الفاعل والمتبادل لأحدهم تجاه الآخر؛ إنها تبادلية تبني بدورها «الصداقة المدنية» التي تظهر كخير إنساني جوهري، والطريقة بالامتياز لعيش الغيرية والفارق. وكان Eric Weil، كما نعلم، من أنصار أن يكون من الممكن «أن تستعيد كلمة الصداقة هذا المعنى الخلقي والسياسي الذي

فقدته في العالم العصري لصالح مدلول خاص وعاطفي». وبيّن Yves Charles Zarka أن نظرية الحق، لدى Leibniz، ترتكز كلياً على نظرية الحب، لأن الحب يجعلها مصدر ثلاث درجات من الحق الطبيعي ويقدم التعريف المدهش التالي: أن نحب أو نقدر يعني الانشراح لسعادة الآخر أو، والأمران سيّان، جعل سعادة الآخر سعادة الذات»[1].

والصديق الحقيقي هو بالفعل ذاتنا الآخر (EN، IX، 9، 1069 b 7-6 و 1170 b 7-6). وتتحدد الحياة البشرية قبل أي شيء بتمييز الفكر (aisthêsis et noêsis) (راجع sq 1170 a 13). والحال أن الحياة ووعي كوننا نعيش هما شيء واحد: إدراك أننا ندرك، التفكير في ما نفكر (32 a 1170). والصداقة، في ما تحويه مما هو الأفضل، هي تقاسم لوعي وجود الآخر أيضاً (راجع 1170 b 2-8؛ -10-12

(1) أنظر John M. Cooper, aristote, on Friendship، في Essays on Aristote Ethics (منشورات A.O.Rotry, University of California Press, 1980)، ص 301ـ 304، بخاصة ص 302 ـ 303؛ و«Aristote's on the Forms of Friendship», The Revew of Metaphysics، 30، 1977، ص 645 ـ 648؛ Eric Weil, Philosophie Politique، الطبعة الثالثة، باريس، Vrin، 1971، ص 245؛ راجع 251؛ Yves Charles Zarka, «L'invention du sujet de droit», Archives de philosophie، 60، 1997، ص 531 ـ 550؛ «Le droit naturel selon Leibniz», Studia Leibnitiana، 24، 1995، ص 181 ـ 182؛ استشهاد Leibniz ستخرج من Codex juris gentium diplomaticus، منشورات Dutens، IV، ص 295.

b) (وتعريف Leibniz الذي استشهد به Zarka هو، كما نرى، صدى أمين لأرسطو).

والديمقراطية المنظور إليها على نمط الصداقة الأصيلة ليس لها أي شيء من تجانس مخفض ومن تسوية؛ إنها، على العكس، احترام وتقاسم الغيرية والفارق في التطابق الأعمق، تطابق العقل أو الخير. ويمكن الاعتقاد أن كرامة الغير كلما اعترفنا بها بالشكل الأفضل، بهذا المعنى ـ أياً كانت وأياً كانت فوارقها ـ كلما حققت الديمقراطيات هويتها الحقيقية[1].

7 ـ «الأوضاع الحدية»

«فقرنا الأساسي» (Levinas) نادراً ما هو جلي إلاّ لدى الشخص المحتاج، وعلى وجه الخصوص لدى المريض المشرف على الموت ـ كما لو كانت الحقيقة وكذلك السر الخفي لحالتنا كانا فيه أكثر جلاء أيضاً. فالأمر يتعلق بالفعل «بأوضاع حدية» (Karl Jaspers) شاملة بالنسبة إلى الأساسي، لكل حياة بشرية، حتى ولو تجلت لكل واحد

---

(1) أنظر حول التسامح وحقوق الإنسان في العصرية Yves Charles Zarka, Philosophie et politique à l'âge classique، باريس، PUF، 1998، ص 257؛ وSimone Goyard-Fabre, «La déclaration des droits ou le devoir d'humanité: une philosophie de l'espérance»، Droits، 8، 1988، ص 41ـ 54. راجع من أجل معالجة متبسطة للصداقة De la dignité humaine، ص 203ـ 222.

بشكل مختلف: التألم والغم والتقدم في السن والموت. والموت هو الوضع الحدي للغاية كجدار لا نستطيع أن نرى أبعد منه. ومناجاة النفس لهاملت Hamlet تشهد على «الخوف من شيء ما بعد الموت، هذا البلد المجهول الذي لم يجتز حدوده أحد ثانية»[1]. إنه واقع مختلف لا يشابه أي واقع آخر. وإذا كانت الأديان تهتم أيضاً بالموت فلأنها تحاول الإجابة على أحجيات الحالة البشرية التي تكدّر القلب البشري في العمق. ويبقى الموت إحدى هذه الأحجيات كالسر الخفي الذي يحيط بوجود كل منا. «مجهول الموت يعني أن العلاقة نفسها مع الموت لا يمكن أن تقام في النور، وأن الموضوع هو في علاقة مع ما يأتي منه. وبامكاننا القول إنه في علاقة مع السر الخفي»[2].

ثمة في الألم «استحالة الانفصال عن لحظة الوجود»، «غياب أيّ ملجأ» «استحالة الهرب والتراجع» هناك «استحالة العدم». وهناك، فضلاً عن ذلك، «جوار الموت»، ويتضمن الألم «حِدّة» (Emmanuel Levinas). إننا نجري فيه تجربة سلبية قصوى، نوعاً من التكبد الصرف. وهكذا لاحظ Vladimir Jankélévitch أن «الألم نفسه ليس

(1) Shakespeare, Hamlet، الفصل III، المشهد I، V، 78ـ 80، ترجمة Yves Bonnefoy.

(2) Emmanuel Levinas, Le temps et l'autre، باريس، PUF، «Quadrige»، 1983، ص 56.

مأسوياً إلاّ عن طريق الامكانية القاتلة التي يحويها؛ والموت هو الذي يواجَه أيضاً ضمنياً في أي خطر، وهو الخطير في أي خطر»[1]. وهذا ما يمكن أن يساعدنا على أن نعي واجبنا بوضوح أكثر - واجباً إنسانياً - في أن نقدم للمريض والمشرفين على الموت المساعدة الضرورية.

إن هناك تقنيات جاهزة أكثر فأكثر لمعالجة الأوضاع الحدية؛ ولا تعود الخيارات أبداً إلى المريض أو إلى من تعالجه أو يعالجه فقط، إذ يشارك، أكثر من أي وقت مضى، العديد من المتدخلين في نوع من «نظام للأوضاع الحدية للوجود». ونرى ما يتبع بالنسبة إلى الأخلاق. ويخشى تخفيضه أكثر فأكثر إلى آداب، إلى أصول، ونفيه إلى غُفلية لجنة، وجعله ساخراً. على أن هناك، في صميم مؤسسة الصحة، وضع عناية باقٍ، الحوار بين المصالح والمريض الذي يبرز أننا «موضوعين دائماً أمام حالة خاصة، شخص خاص» بطريقة أخيرة[2].

والتفريق الواجب القيام به هو تفريق Kant. فالمريض له

---

(1) في الموضع نفسه، ص 55؛ Vladimir Jankélévitch, Les vertus et l'amour، I، باريس، Flammarion، «Champs»، 1986، ص 134.

(2) Fernand Dumont, Traité d'anthropologie médicale. L'institution de la santé de la maladie بـإدارة Jacques dufresne وFernand Dumont, Yves Martin, Québec, Presses de l'Université du Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, Presses Universitaires de Lyon، 1985، ص 17 - 18، أنظر ص 12، 16، 26 - 28، 33 - 35.

دائماً طبيعة، غاية ما، معرفة طبيعة الوسائل والحالة هذه، المعرفة بالنسبة إلى المريض وليس للمريض بالنسبة إلى المعرفة. هناك في هذه الحالة الأخيرة عنف، كما هي الحال دائماً، عندما نقلص الشخص إلى وسيلة[1]. وتفرض كرامة الشخص البشري الاعتراف بأن أي مؤسسة صحية، وكل عالم العنايات، والمعارف العلمية كافة، يجب أن تقاس بجدارتها في خدمة الشخص البشري، وليس العكس مطلقاً.

وإذا أخذنا بشهادة الأطباء أنفسهم، فليس ذلك الروح التي تنعش الطب المعاصر. ولا يخشى Philippe Mayer التشهير بما سماه «تناقض طب ينقلب ضد نفسه كلما تقدم». وبالفعل،

«[...] إن التحول المنهجي الكثيف والمطلق الذي يصيبه (من حقل معرفيّ إلى آخر أخص وأكثر أصالة) تحوّل نسيجي وجزيئي moléculaire يتضمن مخاطرة كبيرة «للاّ المسؤولية الطبية» [...]، عن طريق تفرع ثنائي للروح والجسد يستقر لدى المريض كما لدى الطبيب (انقسام الى فروع ثنائية). والطب المعاصر يتطور بمسيرة قسرية نحو ثنائية، نحو تجزئة استراتيجية موجهة بكاملها نحو الجسد،

---

(1) «نغرق في العنف الحقيقي إذا حرمنا الوجود البشري من أي معنى بتحديده بما يمكن أن يقدمه المجتمع له من وسائل بلا نهاية» (Éric Weil, Philosophie politique، باريس، Vrin، 1971، ص 233).

ناسية الشخصية البشرية التي تسكنها. فالجسد تحوّل إلى وسائلية، وروحية من يعالَج مَنسية. فالطب الذي يهتم بالأمراض أكثر مما يهتم بالمرضى هو في أزمة[1]».

ونتثبت من جهة أخرى من أن «المستشفى اليوم قد أخذ بمعلوماتية حلت محل العلاقات الانسانية وعزلت، تناقضياً، المستشفى في الحاضرة. وبالفعل يخشى على المسؤولية المهنية «أن تكون مهددة بداهة». فتخفيض المسؤولية «يحرم المريض من المساعدة المعنوية الضرورية لتجاوز الغم». وبالمختصر «تستحوذ التقنية على الشخص البشري والمرضى على المريض [...]. وما يدهش إلى حد كبير أن نسمع أحياناً المجاهرة بالاعجاب بالمعلوماتية بدون أي تحفظ في آونة نأسف فيها لافساد الحوار بين المريض ومهني الصحة «وفيها تكتشف الحِياوة أن أي كائن حي ليس النسخة الدقيقة للآخر». «اللاّمسؤولية تولد من التقنية»[2].

ولاحظ Alain Boutot، في الموضوع نفسه، أن التقنية العلمية «لا تهتم مطلقاً بما يمكن أن تكون، في الواقع، الأشياء التي تعالج باليد. إنها تتقدم، إلاّ أنها لا تعلم،

---

(1) Philippe P.Meyer, Leçons sur la vie, la mort et la maladie، باريس، Hachette Litteratures, 1988، ص 10.

(2) Philippe P. Mayer, L'irresponsabilité médicale؛ على التوالي ص 89، 17 ـ 18، 74 ـ 75، 197.

بالرغم من جميع أدوات الاكتشاف التي تحوزها أو بسببها، إلى أين هي ذاهبة ولا نفهم في الحقيقة ما تفعله»[1]. وبالمماثلة جرى إبراز أن «المرضى بحاجة إلى المعلوماتية وإلى الادراك وإلى المرافقة، كما هي الحاجة إلى الأوكسيجين». والعمل المهني «يتضمن هذا البعد البشري، وبالأخص إذا كان المرض خطيراً يؤدي إلى العجز، حتى إذا كان قاتلاً [...] وفي عام 1992 كان عدم الجدارة مقبولاً وغياب الحنو أيضاً». ولا يقال أبداً بما فيه الكفاية إن «زمن النظر وتبادل الكلام أو الاشارة لا تقاس أبداً؛ ونوعية الحضور بالنسبة إلى المريض لا يمكن تقديرها [...]. وتطلبات التقنية، أو الإكراهات الادارية أو الاقتصادية، يجب ألاّ تؤدي أبداً إلى نسيان هذا الواجب الانساني تجاه الذي يستسلم للثقة»[2].

لقد وجدنا الآن غير مرة السمة التي استشفيناها في البداية في مفهوم الضيافة ثم في مفهوم الشخص، أي المسافة الكبيرة بين ما يبدو كمسافة وبين ما هو مسافة. ولذلك كان مثال Antigone له مدلوله إلى حد كبير: حتى

---

(1) A.Boutot, L'invention des formes، باريس، Odile Jacob، 1993، ص 115.

(2) Dr. L. René, «Parler avec le malade», Bulletin de l'ordre des médecins، تموز - آب 1992؛ Dr. B. Glorion, «La confiance et le devoir de l'humanité», Bulletin de l'ordre des médecins، شباط 1993.

الجثة البشرية جديرة بالاحترام. ولا يمكن أن يوجد في سمو (على سبيل استعادة كلمة Goethe) أكثر بعداً للمظاهر من ذلك.

وبتعبير آخر أيضاً، وللذهاب إلى الأبعد، يقاوم «المتضمّنون» «المستبعدين» و«الطبيعيون» غير «الطبيعيين» ويمثل الطبيعيون «المعيار» إجمالاً. باسم ماذا ينتصب هذا المعيار، هذا الحق في الاستبعاد؟ هذه الطريقة لا تتكلم وتنفي وتدمر بالتأكيد باسم الانسانية. إن عالماً يفرض نموذجاً للانسانية، مستوحى من صور خاصة، مثلاً، هو غير إنساني في العمق. ولكن ما هو الإنساني إذاً وما هو اللاّإنساني؟ ولمن يعود أمر تقرير ذلك؟ هل يمكن أن نعرف ما هو الحق إذا لم نكن نعرف ما هو الكائن البشري؟ ليس هناك ما هو أجدر لاكتشاف ما هي حالتنا الحقيقية من الاعتراف بالكرامة المتساوية لجميع البشر، بمن في ذلك المستبعدون من أي نوع كان، وأيّاً كانت ذريعة الاستبعاد. وهؤلاء المستبعدون يجعلوننا نرى كيف يجب أن يعيش مجتمعنا. وبدون الاعتراف بأن كل شخص هو بالضرورة متساوٍ في الكرامة مع أي شخص آخر وأن قيمته تتجاوز أي تقدير ـ هذا هو، مرة أخرى، معنى كلمة «كرامة» هنا ـ ، لن يكون هناك مجتمع إنساني. والحق، والرغبة في الاعتراف المتبادل، والروح الديمقراطية، والصداقة الضرورية بين البشر تعيش جميعاً في الفارق. ونادراً ما

يكون هناك تحدٍ أكبر بالنسبة إلى الألف سنة الجديدة من الاعتراف بذلك بشكل ملموس.

الخلاصة

«نحن في ما لا يُدرك، وإنما مع سمات باهرة».

(Char)[1].

إذا كانت كلمة «نور» تحيل في المقام الأول إلى النور المحسوس، فإنها تقال تماماً في أشكال النور التي هي زيادة على ذلك أيضاً مبادئ جلاء. وكان ذلك بديهياً بالنسبة إلى أفلاطون، كما يبين ذلك جمعه بين الشمس والخير الذي هو epekeina tês ousias، «أبعد من الكينونة». والأمر على هذا النحو في شأن كلمة «التيقظ» التي تقال في المقام الأول في اليقظة الملموسة، وإنما تعني مدلولاتها الأخرى التمييزات الأكثر سمواً شيئاً فشيئاً للعقل.

وتفترض اليقظة في آن واحد، في العمل نفسه، وعي الآخر ووعي الذات الرشاشة الباردة (douche) توقظنا)، وإلا سقطنا في عالم خاص مغلق. والتيقظ للعالم والناس،

(1) René Char, Recherche de la base et du sommet، في Œuvres complètes، باريس، Gallimard, «Pléiade»، 1983، ص 633.

والبشر والذات التي تحقق نفسها في قمة مظاهرها، والتيقظ للحقائق الروحية يحددان بأفضل ما يكون الحياة البشرية بدقة، والثقافة في الوقت عينه التي تجعل الحياة، حسب صيغة سقراط الشهيرة، جديرة بالعيش. وينبغي أن نجيب على مسألة «التيقظ لأي شيئ» في أول الأمر إذاً، كما يبدو لنا، التيقظ لكرامة الانسانية في بعدها الأساسي. والسبب الأول، غاية التربية، ليس سوى التيقظ لما هو جدير بالكائن البشري، لما يعطي معنى للحياة.

والكلمة، الكلام، هي المكان بالامتياز، مع أنها مدركة، للكلية، للجلي، لكل ما يسمو بالملموس. إنها المكان بالامتياز للتيقظ: التميز، التفريقات الضرورية، التي يعبر عنها في كلمات. «هناك ثقافة لأن للأشخاص البشر امكانية خلق كون آخر غير كون الضرورة. واللغة فيه هي التجسيد الأسمى. نحن نتكلم لتجاوز ما هو موجود للتوصل إلى وعي يسمو بالجسد كشيء وبالغير كموضوع»[1].

(1) Fernand Dumont, Raisons communes، مونريال، Boréal، 1995، ص 99. راجع T.S. Eliot، Notes towards the Definition of Culture، لندن، Faber & Fabre، 1948؛ paperback، 1962، ص 27. أنظر حول التيقظ في عرف ديكارت de la Cogitatio، بخلاف التيقظ الوظائفي (physiologique)، أنظر Jean-Luc Marion, Questions cartésiennes، باريس، PUF، 1991، 29 ـ 36.

من هنا الأهمية الكبرى للقواعد التي تساعد في شحذ العقل واعطائه الدقة والوضوح، على سبيل المثال تعليم استعمال الكلمات على وجه صحيح، و«التجريد والمقارنة والتحليل والتقسيم والتحديد والاستدلال على وجه الصحة» (Nwman)؛ وبالمختصر كل ما، قبل المنطق نفسه، يعطي التلميذ معنى صحة الفكر. وهذه الفنون جوهرية أيضاً لتثقيف الشخص طالما أنها تخدم تيقظ الفكر. «القراءة والكتابة والعد ـ هذا التعليم الثلاثي للأعمال ينمو حتى إعمال العقل الأعمق والأكثر براعة»، هذا ما لاحظه Paul Valéry.

ومعارف الآثار الفنية الكبرى، للشعراء على وجه الخصوص، ترفع الآفاق وتنقي العقل. «المجاز أساسي؛ أساسي إلى أي درجة، هنا المسألة الفلسفية الأساسية أكثر من غيرها» (Iris Murdoch). المجازات تجعل العقل بالفعل يعتاد على إدراك روابط ليست بديهية، بين الحقائق البعيدة للغاية عن الظاهر، وهذا ما لاحظه أرسطو في الفلسفة أيضاً، وهو علامة الذكاء؛ والعلاقة التي تقيمها هي، ويمكن قول ذلك، «مماثلة في عالم الفن للعلاقة الوحيدة للقانون السببي في عالم العلم» (Proust).

وإذا كانت اللغة الأم، أياً كانت، تشكل الوصول بدقة إلى الكلام ـ إلى العقل الأولي logos ـ الذي ليس أكثر تخفيضاً للوظائف مما هو الحب، كما ذكّر بذلك Danièle

Sallenave، فإن التوصل إلى الكتابة يوقظ الفعل ويثريه بطريقة لا بديل لها، والفكر والارادة والحياة نفسها في ما لها من خاص وأفضل إلى حد كبير. ولاحظ الكاتب Kenzaburô Ôé، خلال تأمل بعنوان «الانترنت وأنا»، وهو كاتب ياباني، أن «كلمات الكتابة الأدبية بأسلوب سماه المتمسكون الروس بالشكليات ostraninie ـ جعل الشيء غير ما هو ـ تؤخر نقل المعنى وتجعل هذا النقل أطول. ويتيح هذا الأسلوب إعطاء الكلمات مجدداً المقاومة التي للأشياء نفسها ضد اللمس»[1].

وفي أساطير الميتولوجيا أو في الأساطير التي تخلقها أقلام الشعراء، للتصور كفاءة غير عادية من التيقظ: «إنه يثير فينا النقطة الأكثر حساسية ويوصلنا إلى مستوى أعمق من أفكارنا، حتى من أهوائنا، ويعكر اليقين الأكثر تجذراً،

---

(1) J.H.Newman, The Idea of University، منشورات I.T.Ker, Oxford University Press، 1976، ص 272 ـ 273؛ Paul Valéry, Cahiers، II، منشورات Judith Robinson، باريس Gallimard, «Pléiade»، 1974، ص 1559؛ أرسطو، Rhétorique، III، 1412 a 11ـ 13؛ Iris Murdoch, The Fire and the Sun, Oxford University Press، 1977، ص 88؛ Marcel Proust، المرجع نفسه، باريس، Robert Laffont, «Bouquins»، 1987، الجزء 3، ص 720؛ Kenzaburô Oé, «Internet et moi» في صحيفة Le Monde diplomatique، كانون الأول 1998؛ راجع Danièle Sallenave, Lettres mortes، باريس، Michalon، 1995، ص 145.

ويجعلنا نطرح ثانية جميع الأسئلة، ويصل على العموم إلى إيقاظنا أكثر من أي وقت مضى»[1]. وأحسن Jean Ladrière عندما وصف هذا التيقظ في صفحات l'articulation du sens المكرسة لما سماه «علم أصول تدريس الانتهاك» الذي مارسته في أول الأمر الخرافة وتبعها «الانتهاك النظري»:

«الأسطورة أو الخرافة هي في المقام الأول تربية الانتهاك [...]. وفكرنا متعلق عفوياً بالأشياء التي يوجد في وسطها محل إقامتنا وفيه، فضلاً عن ذلك، من وجهة نظر معينة على الأقل، يجب أن نعد أنفسنا. وينبغي أن يجد الفكر وسيلة الابتعاد عن الأشياء والنظر بعيداً عن ظهورها وتجاوز المرئي نحو غير المرئي المتعذر تخفيضه إلى المرئي وهو شرطها فيه مع ذلك، لكي تصبح الفكرة

---

(1) C.S.Lewis, George MacDonald. An Anthology، المقدمة، ص 16ـ17، ترجمة Irène Fernandez وقد استشهدت به في: C.S.Lewis: Imagination et théologie، في Les Lettres et le sacré. Littérature, histoire et théologie (منشورات C.Bedouelle)، لوزان، L'âge d'homme، 1994، ص 82 ـ 91. أنظر: Wallace Stevens, «The Necessary Angel», [1951]، في Collected Poetry and Prose، نيويورك، The Library of América، 1997، ص 663 ـ 665: «It seems to me that the peculiarity of the imagination is nobility, of which there are many degrees. [...] For the sensitive poet, conscious of negations, nothing is more difficult than the affirmations of nobility and yet there is nothing that he requires of himself more persistently».

عن الكون ممكنة. يجب أن يتم الانتهاك العلمي. غير أن حركة كهذه ليست ممكنة إلاّ أن يكون النطاق الذي يمتد إلى الجانب الآخر من المرئي قد سبق أن كان موجوداً لديها إلى حد ما. والفكرة الموضوعية ليست أبداً سوى استعادة فكرة أقدم والقيام بامكانية سبق أن كانت موجودة. ونطاق الأبعد يجب مع ذلك ألاّ يكون ما هو أبعد صرفاً، كوناً لا علاقة له به ويكون منفصلاً عنه تماماً. وعلى العكس يجب أن يكون في علاقة مع هذا العالم ومع إمكانية الرؤية ما دام أنه، كغير مرئي، ينبغي أن يكون إمكانية هذا العالم. والحال أنه كيف الذهاب باتجاه ما هو غير موجود في رؤية المرئي، إذا لم يكن ذلك عن طريق الأداة المعطاة لنا لجعل الغائب حاضراً والوصول إلى المنيع أي إلى اللغة[1].

ما هو «أمامنا» ليس بالنسبة إلينا بالفعل على الإطلاق سوى جزء صغير من الكون: كائنات طبيعية وأشياء وأشخاص. إلاّ أنه يمكن أن تخترق عقولنا من زاوية ما كل الأشياء المحسوسة وغير المحسوسة، الكون نفسه، الوجود والعدم إلى ما لا نهاية له بقوة الكلمات. ذلك بأن الفكرة والفعل هما واحد وغير قابلين للانفصال بالفعل، كالنور

(1) Jean Ladrière, L'articulation du sens، I، باريس، Cerf، 1984، ص 192ـ 193.

والإضاءة. وهذه المسافة التي يستطيع فكرنا بفضلها «أن يفهم» (Pascal) الكون وأن يستشف للغاية أكثر من الكون تتيح لنا أن نتجاوز الفوري المحسوس بأكبر سهولة وأن ننتهكه ونجعل ما نشاء حاضراً في عقولنا بواسطة هذه الحقيقة الملموسة، التافهة ظاهرياً، التي تضمحل من آذاننا ما أن تُعلن، وكان الإغريق يسمونها العقل الأول logos (وأحياناً الأسطورة muthos). وقد تمكنت بفضلها من أن أحاول بصورة خاصة أن أولد في مخيلتي مما كان يمكن أن يتكوّن العالم، كما حاول بعض الأساطير وبعض النظريات العلمية، كنظرية Big Bang (أصل نشوء الكون) (أسطورة أخرى كما لاحظ Claude Lévi Strauss)، أو أن أحاول انتاج مبادئ الأشياء جميعاً، ولو كان ذلك بطريقة فكرية صرف إلى حد كبير هذه المرة.

وهذا العقل الأول من أين أتى؟ إنه تولد في الذكاء، كما هو المفهوم مدرك، انتاج حي على غرار الجُرثوم، إفتراضي مثله في المنطلق (طابعه الملتبس في الغالب يبينه بما فيه الكفاية)، ومصيره كمصيرنا، انتشار، تفسير للضمني، حيوية. إن إحالة هذه الكمية من الكلمات المفتاح المتعلقة بالنشاط الفكري إلى الحياة الحِياوية في جلائها الأكثر وضوحاً، الجلاء الذي له سمة خلق كائنات جديدة، لم يكن صدفة ومجازاً. للهندسة والمهندس والبراعة الأصل ذاته للتكوُّن والتوليد والخلق. ويقال المفهوم والفهم في

الحياة الحِياوية وكذلك في حياة العقل، وقد أعطيا «مفهوماً». والروح تلد في الجمال حب (erôs) الفكر للكائن (لكل ما هو حقيقي في ذاته: tô onti ontôs) والاتحاد الناتج عن ذلك يولّد الذكاء والحقيقة، كما سبق أن أكد أفلاطون. وانتشار الحيّ أي ما هو حيّ في آن واحد عن طريق التركيز (أو «التكثف») والتوسع، والانسجام والنسبة الداخلية أو الخارجية، التي تحدده، والسر الخفي للجرثوم والبذر أو «النبتة البدئية»، كل ذلك يطبق أيضاً على ثقافة العقل كما أبرز ذلك Goethe بشكل مدهش[1].

يجب التيقظ للعقل الأول كما أبان Héraclite (راجع DK، 22، 1B). «في البدء كان العقل الأول logos» كما بين لنا أكبر نص مسيحي حيث تمت فيه استعادة التعبير نفسه ليعني هذه المرة كلمة الله. «به كان كل شيء وبدونه لم يكن أي شيء» (انجيل يوحنا، 1، 3). والقول إن

---

(1) Platon, Banquet، 206 b ـ 207 a؛ République، VI، 490 b-a؛ أنظر Goethe, Gespräche mit Eckermann، 20 حزيران 1831؛ Wiesbaden، Insel، 1955، ص 705 ـ 707؛ ترجمة Jean Chuzeville، باريس، Gallimard، 1949، ص 529 ـ 530؛ وGespräche...، I، 11 نيسان 1827، ص 229 ـ 230؛ الترجمة، ص 171 ـ 172؛ Edgar Morin, La connaissance de la connaissance، باريس، Seuil، 1986، ص 185 ـ 187. ومن المهم أن نرى أن الأمر لا يتعلق بالمجازات وإنما بالأمثلة (paradeigmata) بالمعنى المبين أعلاه، في بداية الفصل III.

الثقافة يجب أن توقظ العقل الأول يعني القول أكثر من اللازم وليس بما فيه الكفاية، بمقدار ما هو التعبير متعدد المعاني وغني ويدل في آن واحد، كما نعلم، على الكلمة، والعقل والنسبة والتحديد، وأكثر من ذلك: كل ما يجعل تقريباً غير المسموع مسموعاً وغير المرئي مرئياً حتى النور الواضح. على أنه لا يبدو لنا من الخطأ، وعلى العكس من المنير تماماً، أن نرى كل الثقافة، بما في ذلك العلوم، وأكثر منها العلم الروحاني وما وراء الطبيعة (الميتافيزيا) الموحدين بهذا المصير المشترك: التقارب باتجاه العقل الأول وبواسطته حسب كل مفاهيم التعبير. ونور الجميل وجذبه يزيدان من الرغبة في المعرفة والتأمل كلما تعمّق البحث وجهد في تجاوز نفسه إلى ما هو أسمى؛ وخبرة هذه الرغبة التي تنمو بدون أن تشبع تُعدّ من بين أكبر الدلالات التي يمكن أن تعطى للحياة. والجمال، كما سبق أن رأينا، «هو الذي يجذب الحب أكثر من أي شيء آخر» erasmiôtaton، و«ذلك هو الأكثر تألقاً» وهو «سامٍ عِياناً»[1].

---

(1) Phèdre، 250 d 8-5؛ راجع Banquet، 201 d ـ 212 C؛ أنظر Iris Murdoch, The Fire and the Sun، المرجع نفسه، ص 77: «Beauty is, as Plato says, visibly transcendent»؛ راجع Hans Georg Gadamer, Vérité et méthode، ترجمة Étienne Sacre، راجعها وأكملها Pierre Fruchon وJean Grondin وGilbert Merlio، باريس، Seuil، 1996، =

إن ما عرضناه هو بداية تفكير ناقد لا أكثر. ومعنى الثقافة ليس سوى التيقظ والابقاء على المعنى مستيقظاً. وليس هناك أي علاج للأزمات غير ذلك.

«We are such stuff/ As drems are made on, [. . .] and our little lif/ Is rounded with a sleep»، هذا ما أعلنه Prospero في The Tempest (IV، I، 156 - 158). نحن مصنوعون من قماش الاحلام نفسه، وحياتنا الصغيرة مغلفة ومنجزة برقاد. ربما يميتنا التيقظ الكامل. غير أن التيقظ التدريجي يتيح العيش ويعطي الحياة معنى، وهذا هو معنى الثقافة.

= ص 500 ـ 516؛ Plotin, Ennéades، V، 6، 5؛ saint Grégoire de Nysse, Vie de Moïse، A 401 ـ A 405. أنظر علاوة على ذلك Karl Popper, Unended Quest, La Salle, Illinois, Open Court، 1976، ص 193 ـ 196؛ Bertrand Russel, Mysticism and Logic (1917)، نيويورك، Anchor Books، s.d.، ص 57: «Mathematics, rightly viewed, prossesses not only truth, but supreme beauty, a beauty cold and austere, like that of sculpture, [...] sublimely pure, and capable of a stern perfection such as only the greatest art can show».

الفهرس

والسيد Thomas De Koninck هـــو أستاذ في جامعة Laval
في كيبيك وعميد سابق لكلية الفلسفة . ومؤلفه "في الكرامة الإنسانية
“De la dignité humaine منشـــــورات (Presses Universitaircs de
France في عام 1995) تم تتويجه في عام 1996 بجائزة La Bruyère de
.l’Académie française

2004/1/703

الجهل الجديد
ومشكلة الثقافة

هل للفسفة ما تقوله في العالم المعاصر؟ وهل بإمكانها التدخل في النقاشات العامة لتساهم في توضيح رهاناتها وتساعد بشكل أفضل في تحديد شرط جواب ما؟.

إن طموح مجموعة "التدخل الفلسفي" بيان انه يمكن الجواب إيجاباً على هاتين المسألتين. ليست هناك فلسفة بدون ممارسة العقل.

غير أن العقل الفلسفي، عدا استعماليه الموضوعي والعملي، له أيضاً وظيفة النقد العام. وهذا المفعول العام للفلسفة هو الذي يقتضي الرجوع إليه عن طريق نشر النصوص التي تتخذ موقفاً من مسائل الحالية.

وتم بيان ذلك بصواب، "الاكتساب الخارق للمعرفة ثمنه اكتساب الكبير من الجهل". وأسوأ من ذلك، في صميم آفات مجتمعاتنا الأكثر خطورة – كالعنف والفقر والتدمير الذاتي للشبان – يتكشف جهل جديد. وأنماط الفكر الخاصة بكل علم أو قطاع معرفة ليست جديرة للإجابة عن مسائل الخبرة الملموسة المعقدة. فالفلسفة لا غنى عنها مطلقاً أكثر من أي وقت مضى، وهي مدعوة إلى أن تنتقد بلا كلل التحولات المنهجية والتجريدات لكي تقود الكائن البشري مجدداً، وبصورة خاصة، الى معنى الكائن الملموس أكثر من غيره والأكثر تعقيداً في هذا العالم.

والثقافة تحدد، قبل أي شيئ تطور المجتمعات، قبل أنماط الانتاج أو الأنظمة السياسية. ألا نرى إلى أي درجة تعيد سلطات الاتصال الجديدة بنية العمل السياسي وعالم الاقتصاد والعلم؟ فالثقافة إذن هي التي يجب في أول الأمر تفحصها والنظر ملياً الى معناها مجدداً؟ وليس هناك ما هو أكثر عجلة وأكثر حيوية.

ISBN 9953-427-62-3

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع